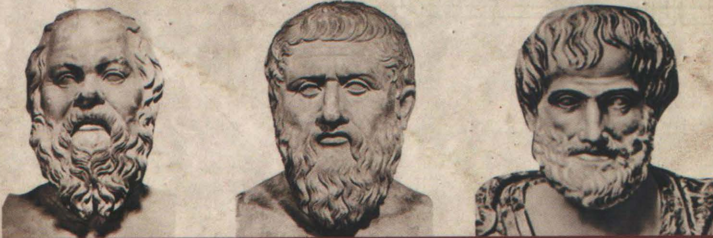
BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ — CİLT 1

ANTİK FELSEFE





ANTHONY KENNY

Anthony Kenny

Anthony Kenny, Hıristiyan ve İslam düşüncesinin kurucularından Rönesans'a kadar, MS 400'den bu yana bir milenyumu aşkın bir dönemde felsefenin hikâyesini sunan, büyüleyici Batı felsefesinin yeni tarihine devam ediyor. Orta çağda felsefe büyük gelişme kaydetti ve dönemin entelektüel çabası, Thomas Aquinas ve John Duns Scotus gibi büyük eğiticilerin sistemleri ile on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda doruğa ulaşıyor.

Özel olarak geniş bir popüler okur kitlesi için yazılmış, ancak ciddi ve büyük filozoflara dair hakiki bir anlama kabiliyeti sunacak kadar derin olan Kenny'nin açık ve canlı felsefe tarihi, Batı düşüncesinin seyrini şekillendiren insanlara ve fikirlere ilgi duyan herkes için vazgeçilmez bir çalışma olacaktır.

Anthony Kenny, Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı ve British Academy Başkanı olarak görev yapmıştır. Aristoteles, Aquinas, Descartes ve Wittgenstein üzerinde popüler ve akademik eserlerin yanında zihin felsefesi, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine eserler de kaleme almıştır.

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
Anthony Kenny
Cilt I: **Antik Felsefe**
Cilt II: **Ortaçağ Felsefesi**
Cilt III: **Modern Felsefe'nin Yükselişi**
Cilt IV: **Modern Dünyada Felsefe**

BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ

I. CİLT
ANTİK FELSEFE

ANTHONY KENNY

Tercüme
SERDAR USLU



KÜRE YAYINLARI / 190. Kitap
Felsefe 12

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
I. Cilt
Antik Felsefe

Anthony Kenny

Ancient Philosophy (A New History of Western Philosophy, Vol. 1)
Oxford University Press, 2007

Tercüme **Serdar Uslu**
Yayın Hazırlık **Sabri Akgönül**

Birinci Basım Nisan 2017

ISBN 978-605-9125-59-8 (Tk)
ISBN 978-605-9125-60-4 (1. cilt)
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüssuyu Cad. No:3, Kat:2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

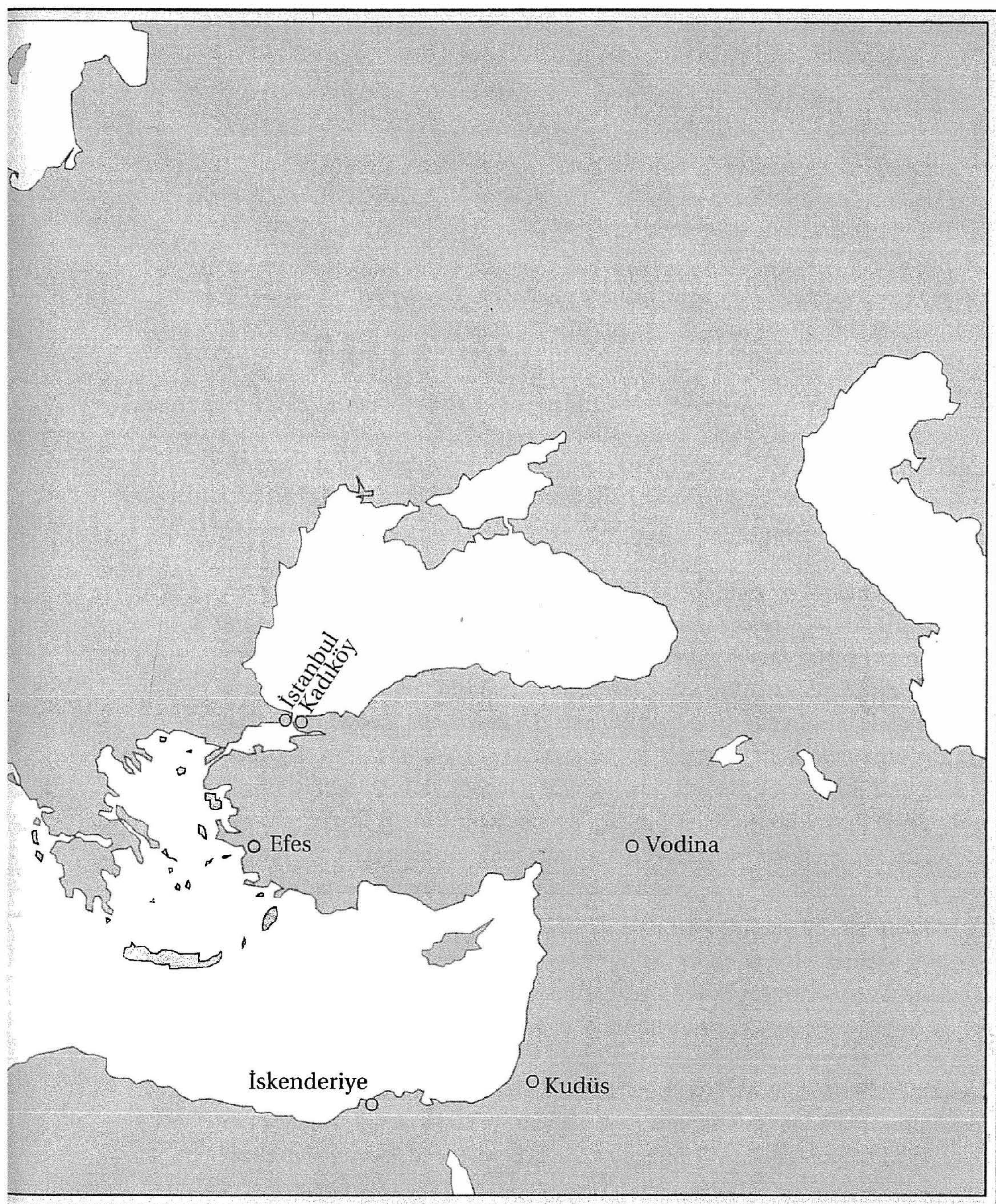
KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Vefa / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

İÇİNDEKİLER

Ortaçağ Felsefesinin Dünyası




İstanbul
Kadıköy
Efes
Vodina
İskenderiye
Kudüs

Giriş

Felsefenin geçmişini neden araştırmak gereksin? Bunun için birçok sebep varsa da bu sebepleri iki gruba ayırmak mümkündür: felsefi sebepler ve tarihsel sebepler. Geçmişin büyük filozoflarını günümüzün felsefi araştırma konularını aydınlatmak ya da geçmişteki insanları ve toplumları kavramak adına inceleyebilir, felsefelerini de, içinde düşünüp eyledikleri kavramsal iklimi anlamak için okuyabiliriz. Geçmiş çağların filozoflarını, felsefenin değişmez sorunlarını çözmekte yardımcı olmaları nedeniyle ya da geçmişteki herhangi bir dönemin entelektüel dünyasına yetkince sirayet etmek adına okuyabiliriz.

Bu felsefe tarihi çalışmasında, başlangıç dönemlerinden günümüze kadar her iki amacı da izlemeyi istiyorum fakat bu amaçları, bu Giriş yazısında açık kılmaya çalışacağım üzere, çalışmanın farklı bölümlerinde farklı yollar izleyerek gerçekleştireceğim. Fakat felsefe tarihi yazımında güdülecek stratejinin ana hatlarını belirlemeden önce felsefenin bizzat kendi doğası üzerine kafa yormak gerek. 'Felsefe' sözcüğü farklı ağızlarda farklı şeyleri ifade etmekte kullanılır ve 'felsefe tarihi' ifadesi de bununla paralel olarak farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu ifadeyle ne kast edildiği, herhangi bir tarihçinin neyi felsefenin özü olarak kabul ettiğine bağlı olarak değişir.

Bu durum, ilk felsefe tarihçisi olan Aristoteles ya da felsefeyi mükemmelleştirmiş olması nedeniyle son felsefe tarihçisi olduğunu düşünen Hegel için de geçerliydi. Bu iki isim felsefenin doğası hakkında tamamen farklı düşüncelere sahiplerdi. Yine de felsefenin gelişimi konusunda ortak bir görüşte birleşiyorlardı: onlara göre felsefe tarihi boyunca felsefi sorunlar giderek daha açık biçimde teşhis edilmiş, daha yüksek bir doğrulukla yanıtlanabilmişti. Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabında, Hegel ise *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde ilk filozofların öğretilerini, kendi ortaya koydukları vizyonlar doğrultusunda atılmış topal adımları olarak görmüşlerdir.

Sadece üstün bir öz güvene sahip bir filozof felsefenin geçmişini bu tarz bir anlayışla kaleme alabilir. Birçok filozof tarihçi, felsefeyi kendi çalışmalarında zirveye ulaşmış bir şey olarak değil, kendi dönemlerinde hâkim olan herhangi bir felsefi sisteme doğru aşamalı bir ilerleme olarak görmüşlerdir. Fakat bu tutkuya karşı koyulmalı. Felsefenin herhangi bir doğrultuda gelişim göstereceğini garantileyen bir güç yok.

Aslında felsefenin herhangi bir gelişme kaydedip kaydetmediği bile sorgulanabilir. Başlıca felsefi sorunların hepsi, yüzyıllar süren tartışmalardan sonra bugün hala tartışma konusu edilmektedirler ve bu konularda herhangi bir kesin çözüme de yaklaşılmış değildir. Yirminci yüzyılda filozof Ludwig Wittgenstein şöyle yazmaktadır:

> İnsanların felsefenin hiçbir gelişme kaydetmediğini ve bir zamanlar Antik Yunanlıların kafasını kurcalayan sorunların bugün bizler için de problem oluşturduğunu söylediklerini duyarsınız. Ama bunu söyleyen insanlar bunun neden böyle olması gerektiğini anlamıyorlar. Bunun sebebi dilimizin hep aynı kalmış olması ve karşımıza hep aynı sorunları çıkarıyor olmasıdır… 'Filozoflar "gerçeğin" anlamına Platon'dan daha çok yaklaşmış değillerdir' diye okumuştum. Ne olağanüstü şey! Platon'un bu denli yaklaşabildiği şey ne kayda değer! Ya da bizim daha öte yaklaşamadığımız şey! Yoksa Platon *çok* mu akıllıydı! (MS 213/424)

Felsefenin kaydettiği gelişim konusunda Aristotelesçi ve Wittgensteincı diye adlandırabileceğimiz bu iki tutum arasındaki fark, felsefenin kendisine ilişkin iki farklı görüşle bağlantılıdır. Felsefe bir bilim ya da sanat olarak görülebilir. Felsefe, aslında, sınıflandırılması zor olan eşsiz bir disiplindir ve sanatla da bilimle de benzerlikler taşır.

Öte yandan filozof bir hakikat araştırmacısı olduğu için felsefeyi bir bilim olarak görmek de mümkündür. Felsefede de birtakım keşifler yapıldığı görülmektedir ve bu yüzden felsefeci de, tıpkı bilim insanı gibi, süreğen, ortaklaşa ve birikimci bir entelektüel teşebbüsün parçasıdır. O halde filozof güncel yazını takip etmek ve mevcut gelişmelerden haberdar olmak zorundadır. Bu görüşe göre biz yirminci yüzyıl felsefecileri, disiplinin geçmiş dönemlerdeki uygulamacılarından daha avantajlı bir konuma sahibiz. Kuşkusuz diğer büyük filozofların omuzları üzerinde yükseliyoruz ama onlardan daha öte bir noktada duruyoruz. Platon ve Kant'ı miadı dolmuş isimler olarak görüyoruz.

Bununla birlikte sanatlarda klasik çalışmaların modası asla geçmemektedir. Fizik ya da Kimya öğrenmek istediğimizde, maksadımız Fizik ya da Kimya tarihi öğrenmek değilse, oturup Newton ya da Faraday okumayız. Fakat sanatla ilgilendiğimizde Homeros ve Shakespeare literatürünü okuruz ve sadece uzak geçmişin uzak günlerinde yaşamış insanların akıllarından geçen tuhaf şeyleri öğrenmek için de değil. Kuşkusuz aynı şey felsefe için de ileri sürülebilir. Bugün açıp Aristoteles okumak antika bir merak duygusundan ibaret bir şey değildir. Aslında felsefe, dahi insanların bireysel çalışmalarından oluşur ve Kant Platon'u, Shakespeare'in Homeros'u aştığından daha çok aşmış değildir.

Felsefedeki farklı açıklamaların her birinde bir hakikat payı vardır fakat bu açıklamalar ne baştan aşağı doğrudurlar ne de hakikati bir bütün olarak içerirler. Felsefe bir bilim değildir ve ne de felsefede herhangi bir gelişme durumu vardır. Felsefe, evren hakkında yeni gerçekler elde etmeye dayalı bir bilgi artırma meselesi değildir; filozof diğerlerince inkâr edilecek bilgilere sahip değildir. Felsefe bir bilgi meselesi değil, bir anlama meselesidir yani bilinenlerin organize edilmesi meselesidir. Çünkü felsefe her şeyi kuşatıcı bir bilgidir. Kendi alanında evrenseldir. Bilginin organize edilmesi talebi öyle zorlu bir iştir ki ancak dâhilerce başarılabilir. Dahi olmayan bizler için felsefeyle ilgilenmeyi mümkün kılan tek yol, geçmişin büyük filozoflarının zihin yapılarını anlamaya çalışmaktır.

Felsefe bir bilim olmasa da tarih boyunca bilimlerle çok yakın bir ilişki içinde olmuştur. Antikçağda ve Orta çağlarda birçok disiplin felsefenin parçasıydı ve bunların bağımsız bilimler olmaları epeyi uzun bir süre almıştı. Kavramları belirsiz ve yöntemleri ihtilaflı kalan her disiplin felsefe-

nin parçası olmayı sürdürmüştür. Belki bilimsel kavramlar da tamamen açık kılınmış değildir ve ihtilaftan bağışık bir bilimsel yöntem de yoktur; o halde her bilimde daima bir parça felsefi unsur bulunur. Fakat herhangi bir disiplin, problemleri sorunsuz biçimde ortaya konduktan, kavramları ihtilafsız şekilde standartlaştırıldıktan ve çözüm yöntemleri konusunda bir uzlaşma sağlandıktan sonra felsefenin dalı olmaktan çıkıp bağımsız bir bilim haline gelebilir.

Bir zamanlar bilimlerin kraliçesi olarak anılan, sonraları bilimin hizmetkârı olarak görülen felsefeyi, bilimlerin rahmi ve ebesi olarak düşünmek belki en doğrusu olacaktır. Ama aslında bilimler felsefeden, doğum yoluyla olmaktan çok bölünme yoluyla ortaya çıkmışlardır. Birçok başkaları arasından iki örnek bu durumu anlatmaya yardımcı olabilir.

On yedinci yüzyılda filozoflar, hangi idelerimizin doğuştan, hangilerinin sonradan edinildiği sorunu üzerine yoğun biçimde kafa yormuşlardı. Bu sorun iki alt soruna ayrılmaktaydı, bunlardan biri psikolojikti (kalıtıma ne borçluyuz, çevreye ne borçluyuz?) diğeri ise bilgi kuramıyla ilgiliydi (bilgimiz deneyime ne ölçüde bağlıdır ve ondan ne ölçüde bağımsızdır?). İlk soru bilimsel psikolojinin ellerine teslim edildi, ikinci soru ise felsefi olarak kaldı. Fakat ikinci sorunun kendisi de bir dizi soru içermekteydi. Bunlardan biri 'matematik mantığın genişletilmesinden mi ibarettir yoksa bağımsız bir hakikat kümesi midir?' sorusuydu. Matematiğin salt mantıktan türetilebilecek bir şey olup olmadığı sorusuna yirminci yüzyıl mantıkçılarının ve matematikçilerinin çalışmalarıyla kesin bir yanıt verildi. Yanıt felsefi değil, matematiksel bir yanıttı. O halde bu noktada iki farklı yöne –psikolojiye ve matematiğe– doğru çatallanmış temel, kafa karıştırıcı, felsefi bir sorunla karşı karşıyayız. Ortada, matematiksel önermelerin doğasına ilişkin felsefi bir kalıt kalmıştır.

Daha erken dönem bir örnek bundan da karmaşıktır. Felsefenin, Aristoteles tarafından onurlu bir konuma yerleştirilen alt dallarından biri de Teolojidir. Onun kast ettiği disiplin, günümüzde Astronomi ile Din Felsefesinin bir karışımına karşılık gelir. Hıristiyan ve Müslüman Aristotelesçiler, Aristoteles'in felsefesine kendi kutsal kitaplarından talim ettikleri bazı unsurlar eklemişlerdir. Thomas Aquinas on üçüncü yüzyılda doğal ve vahiy esaslı teoloji arasında keskin bir ayrım yaptığında, felsefi gündemden vahiy esaslı düşünüme doğru ilk önemli ayrışma ortaya çıkmış oldu.

Astronomi ile doğal teolojinin birbirlerinden ayrılmaları süreci ise daha uzun sürdü. Bu örnek, sadece bilimlerin değil, mesela tefsir gibi beşeri bir disiplinin de felsefeden ayrılarak ortaya çıkabildiğini göstermekte, ayrıca felsefe tarihinin ayrışma örnekleri kadar birleşme örnekleri de içerdiğini ortaya koymaktadır.

Felsefe, bir kanonla ciddi bir ilişki içinde olması nedeniyle sanatlarla benzerlik gösterir. Bir filozof sorunları bir dizi klasik metne referansta bulunarak belirler. Çünkü belli bir araştırma konusu yoktur fakat sadece karakteristik yöntemler vardır. Felsefe, bir disiplin olarak, büyük uygulamacılarının etkinliklerince belirlenir. Filozof olarak andığımız ilk isimler olan Ön Sokratikler aynı zamanda bilim insanlarıydılar ve bunların bir kısmı aynı zamanda dini kanaat önderleriydi. Kendilerini, biz yirminci yüzyıl filozoflarının sürdürmekte olduğumuzu iddia ettiğimiz ortak bir uğraş alanının parçaları olarak düşünmemekteydiler. Yazılarında felsefe sözcüğünü bizim bugün kullandığımıza yakın bir anlamda kullanan ilk isim Platon'du. Fakat bizler onların varislerinin küçük bir alt kümesinden ibaretiz. Biz felsefecileri Büyük Antik Yunanlıların diğer varislerinden ayıran ve onların taşıdıkları filozof sıfatını miras almamızı sağlayan şey, Platon ve Aristoteles'in izlediği amaçları, fizikçilerden, astronomlardan, tıpçılardan, dilbilimcilerden farklı olarak, onlarla aynı yöntemleri kullanarak izliyor olmamızdır.

Eğer felsefe bilimlerle sanatlar arasında bir yerde duruyorsa 'felsefede herhangi bir gelişme var mıdır?' sorusunun yanıtı nedir?

Felsefenin başlıca ödevinin zihinsel kafa karışıklıklarımızı gidermek olduğunu düşünenler vardır. Filozofun rolüne ilişkin bu mütevazı görüşte göndermede bulunulan ödevler tarih boyunca değişmiş, her dönem farklı türden bir tedaviye ihtiyaç duymuştur. Disipline edilmemiş insan zihninin kördüğümleri çağdan çağa farklılık göstermiş ve bu düğümlerin çözülebilmesi için farklı zihinsel motivasyonlar gerekmiştir. Örneğin, erken çağlarda insan zihni bir telefon santrali, pedal organı, homunkulüs ya da ruh olarak düşünülürken kendi çağımızın genel hastalığı, insan zihnini bir bilgisayar gibi düşünmek eğilimidir. Erken çağların hastalıkları, yıldızların yaşayan canlılar oldukları inancında olduğu gibi edilgin ya da yıldızların insan davranışlarını öngörmek imkânı verebileceği inancında olduğu gibi etkin olabilir.

Fakat tedavi edici felsefe görüşü gerçek bir ilerlemeye değil, zamansal süreç içinde ortaya çıkan bir dönüşüme işaret eder. Yine de bu yargı zorunlu bir doğruluk taşımaz. Bir düşünsel karışıklık herhangi bir filozof tarafından öylesine tatmin edici biçimde açıklığa kavuşturulabilir ki, meseleleri derinlemesine ele almayan bir düşünür için artık cazip bir sorun olmaktan çıkar. Bu tarihsel incelemenin birinci bölümünde bu türden bir örnek etraflıca ele alınacaktır. Ontoloji (varlık bilimi) disiplininin kurucusu olan Parmenides, sistemini büyük ölçüde 'olmak' sözcüğünün farklı anlamları arasındaki sistematik bir karışıklık üzerine bina etmişti. Platon, diyaloglarından birinde bu durumu öylesine başarılı biçimde açıklığa kavuşturdu ki, bu farklı anlamları birbirine karıştırmak için ortada hiçbir mazeret kalmadı; Parmenides'in bu konuda neden kafasının karıştığını anlamaya çalışmak, bugün felsefi hayal gücünü ciddi şekilde çalıştırmayı gerektiren bir zorluk arz eder.

Felsefede görülen bu tür ilerlemeler, genellikle sağladıkları başarının gölgesinde kalırlar: herhangi bir felsefi sorun bir kez çözüme kavuşturulduktan sonra artık felsefenin konusu olarak görülmez olur. Şu vecizede geçen ihanet sözcüğü gibi: 'Devlete ihanet asla başarıya ulaşamaz. Neden mi? Çünkü başarıya ulaşırsa kimse ona ihanet demeye cesaret edemez.'

Felsefi gelişimin en görünür biçimi felsefi çözümleme anlayışında sağlanan gelişmedir. Felsefe malumat meblağına düzenli biçimde eklemelerde bulunularak geliştirilemez; çünkü daha önce de dendiği gibi felsefenin sağladığı şey bilgi değil, kavrayıştır. Çağdaş filozofların geçmiş yüzyılların büyük filozoflarının bilmedikleri şeyler bildikleri açıktır; fakat bildikleri bu fazladan şeyler, felsefeye dair şeyler değil, bilimler tarafından keşfedilmiş gerçekliklerdir. Yine de geçmiş nesillerin büyük filozoflarının anlamakta başarısız oldukları, fakat günümüz filozoflarının anladıkları şeyler vardır. Örneğin filozoflar sözcüklerin farklı anlamları arasında ayrımlar gerçekleştirerek dili daha açık hale getirmişlerdir ve bu tür bir ayrım bir kez yapıldıktan sonra gelecek nesil filozoflar bunu düşüncelerinde hesaba katmak zorunda kalacaklardır.

Örnek olarak özgür irade meselesini ele alalım. Felsefe tarihinde belli bir noktada iki tür insan özgürlüğü arasında bir ayrım yapılmıştır: kayıtsızlık özgürlüğü (yani başka türlü de davranabilme özgürlüğü) ve kendiliğindenlik özgürlüğü (yani istediğini yapma özgürlüğü). Bu ayrım bir kez

yapıldıktan sonra 'insan irade özgürlüğüne sahip midir?' sorusu bu ayrımı göz önünde bulunduracak bir tarzda yanıtlanmalıdır. Bu iki özgürlük türünün birbirleriyle örtüştüklerini düşünen biri, önermelerini bunu ortaya koyacak şekilde oluşturmalıdır; ayrımı bir çırpıda göz ardı edip de konuyu ciddiyetle ele aldığını söyleyemez. Felsefe bir kanonla ilişkilendirildiğinde gerçek bir felsefi gelişmenin geçmişin büyük filozoflarının düşüncelerini kabullenmekten ve yorumlamaktan ibaret hale gelmesi şaşırtıcı değildir. Geçmişin büyük eserleri felsefedeki önemlerini asla yitirmezler ama sağladıkları düşünsel katkılar değişebilir. Her çağ, felsefi klasikleri kendi sorunları ve arzuları bağlamında yorumlamış ve değerlendirmiştir. Yakın dönem önce etikte bu durum açıkça görülmüştü. Platon ve Aristoteles'in etik üzerine olan çalışmaları, günümüzün ahlak felsefecileri üzerinde herhangi bir yirminci yüzyıl ahlak felsefecisinin çalışmaları kadar etkilidir –bu durum herhangi bir eserin kaynakça listesine bakıldığında kolayca görülebilir– fakat bunlar geçmiştekinden farklı biçimde yorumlanmakta ve kullanılmaktadır. Bu yeni yorum ve kullanımlar, Platon ve Aristoteles'e ilişkin kavrayışımızda gerçek bir gelişme meydana getirmiştir; fakat Platon'un diyaloglarının kronolojisi üzerine yapılan yeni bir çalışma ya da Aristoteles'in etik üzerine yazdığı farklı eserler arasında yapılan stilometrik karşılaştırmalar tarafından sağlanan tamamen farklı tür bir kavrayıştır bu. Yeni ve anlaşılabilir bir *Kral Lear* metni üreterek Shakespeare'den daha fazla zevk almaya benzetilebilecek bir aydınlanmadır bizimki.

Felsefe tarihçisi, birincil anlamda felsefe ile mi yoksa tarih ile mi uğraştığına bağlı olarak, ne filozof olmaya yardımcı olur ne de tarihçi olmaya. Bir resim tarihçisi ressam olmak zorunda değildir; bir tıp tarihçisi de, tarihçi *sıfatıyla* tıp yapamaz. Bir felsefe tarihçisi de sadece tarih yazarak felsefe yapmaya yardımcı olamaz. Felsefe bilmeyen birinin kötü bir felsefe tarihçisi olacağı anlamına gelmez bu; aynı şekilde nasıl yemek pişireceği konusunda hiçbir fikri olmayan birinin illaki kötü bir aşçılık tarihçisi olacağı da düşünülemez. Felsefe ile felsefe tarihi arasındaki ilişki çok daha yakın bir ilişkidir. Tarihsel görevin kendisi felsefe tarihçisini ele aldığı düşünürlerin görüşlerini açıklamaya mecbur etmekte, onu geçmiş düşünürlerin neden o şekilde düşünmüş olduklarını açıklamak, önermelerinin altında yatan öncülleri tartışmak, vardıkları neticelerin tutarlılığını ve ikna düzeyini değerlendirmek zorunda bırakmaktadır. Fakat varılan felsefi so-

nuçlara gerekçeler bulmak, felsefi önermelerin altında yatan gizli öncülleri tespit etmek ve felsefi çıkarımların mantıksal değerlendirmesini yapmak öz be öz felsefi etkinliklerdir. Sonuç olarak, herhangi bir ciddi felsefe tarihi çalışması, bir tarih çalışması olmanın yanı sıra bir felsefe çalışması da olmak zorundadır.

Öte yandan felsefe tarihçisi, geçmiş filozofların, eserlerini hangi tarihsel bağlamda kaleme aldıkları konusunda da bilgi sahibi olmak zorundadır. Tarihsel eylemleri açıklarken tarihsel aktörleri o şekilde eylemeye sevk eden sebepleri de araştırırız; iyi bir sebep bulduğumuzda söz konusu eylemi de anladığımızı düşünürüz. Eğer yaptıkları eylemler için iyi bir sebebe sahip olmadıkları sonucuna varırsak, kendi terminolojilerinden farklı olan daha karmaşık açıklamalar bulmak zorunda kalırız. Tarihsel eylemler için geçerli olan şey felsefi bir görüş için de aynen geçerlidir. Felsefe tarihçisi geçmişte kalmış bir düşünürün düşüncelerine iyi bir gerekçe bulduğunda ödevini yerine getirmiş olur. Eğer geçmişte kalmış düşünürün iyi bir sebebe sahip olmadığı sonucuna varmışsa, daha öte ve daha zorlu bir görevi, yani öğretiyi ortaya çıktığı bağlam doğrultusunda (düşünsel olduğu kadar sosyal bağlam doğrultusunda da) açıklamak amacını yüklenmiş olur.[1]

Tarih ve felsefe, orijinal bir felsefi aydınlanma uğruna birinci elden yapılan bir araştırmada birbirleriyle yakın bir mesai ilişkisi içinde olurlar. Modern zamanlarda bu durum, büyük on dokuzuncu yüzyıl Alman filozofu Gottlob Frege'nin başyapıtı olan *Aritmetiğin Temelleri* isimli eserde parlak bir örneğini buldu. Frege'nin yapıtının neredeyse yarısı diğer filozofların ve matematikçilerin görüşlerinin tartışılmasına ve çürütülmesine adanmıştır. Diğer düşünürlerin görüşlerini tartışırken kendi görüşlerinin bir kısmını ustalıklı kinayelerle dile getirmiş ve bu da eserin sonunda kendi kuramını okuruna sunmasını kolaylaştırmıştır. Fakat giriştiği ayrıntılı polemiğin asıl amacı, okurlarını eserin sonraki bölümlerinde çözümler getireceği sorunların ciddiyetine ikna etmektir. Bu girizgâh olmasaydı herhangi bir şeyi öğrenebilmenin ilk ön-şartından, yani kendi cehaletimizin bilgisinden mahrum kalacağımızı söyler.

1 Bu görev, Michael Frede tarafından *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1987) isimli eserinin Giriş'inde çok iyi bir şekilde izah edilmiştir.

İçinde bulunduğumuz uzmanlaşma çağında, farklı alanlardan ve dönemlerden olan birçok farklı uzman, birçok felsefe tarihi kitapları kaleme almıştır. Oxford Üniversitesi Yayınları beni Thales'ten Derrida'ya kadar uzanan bir felsefe tarihini tek başıma yazmaya davet ettiğinde, felsefenin gelişimini, antik dönemi, ortaçağı, erken modern dönemi ve çağdaş felsefeyi, bütün bu alanlarla ilgilenen tek bir anlatıcı üzerinden birleştirip tek bir bakış açısıyla sunmanın yararlı olabileceği inancını ortaya koymuş oldu. Çalışma dört ciltten oluşacak: ilki felsefenin başlangıcından St. Augustinus'un M.S. 347 yılındaki ihtidasına kadarki yüzyılları kapsayacak. İkinci cilt, hikâyeyi Augustinus'tan alıp 1512 tarihli Lateran Konseyi'ne kadar getirecek. Üçüncüsü Hegel'in 1831 yılındaki vefatıyla son bulacak. Dördüncü ve son cilt ise anlatıyı ikinci bin yılın sonuna dek vardıracak.

Açıkçası bu eserin ciltlerinde görüşlerini tartışacağım filozofların hepsinin birden uzmanı olduğumu söyleyemem. Fakat bu dört ciltte konu edilen dönemlerin başlıca düşünürleri hakkında kitaplar yazmışlığım var. Örneğin Aristoteles (*Aristotelesçi Etik* ve *Aristoteles'in İdeal Yaşam Anlayışı*), Aquinas (*Aquinas'ın Zihin Anlayışı* ve *Aquinas'ın Varlık Anlayışı*), Descartes (*Descartes Felsefesi Üzerine Bir İnceleme* ve *Descartes'in Felsefi Mektupları*), Frege ve Wittgenstein (Penguen yayınlarının giriş mahiyetindeki eserleri olan *Frege* ve *Wittgenstein* ve ayrıca *Wittgenstein'in Mirası*) üzerine eserler yazdım. Umarım bu kitapları yazarken yaptığım araştırmalar, bana bu dört farklı dönemin felsefe anlayışlarına ilişkin bir kavrayış kazandırmıştır. Bu çalışmaların belli felsefi sorunların ve kavrayışların kalıcı bir öneme sahip olduklarını anlamamı sağladıkları ise muhakkak.

Bu tarih çalışmasını, bu Giriş yazısında ortaya koyduğum işte bu duyarlılıkları gözeterek kaleme almayı arzuluyorum. Kendimi, felsefenin mevcut durumunu felsefi uğraşların eriştiği en yüksek nokta olarak sunan Whiggist[2] sanrılara kaptıracak değilim. Tam tersine, bu kitabı yazmaktaki amacım, geçmişte yaşamış büyük filozofların felsefelerinin mazide kalmış şeyler olmadıklarını, miras almak şerefine nail olduğumuz bu büyük eserlere ilişkin dikkatli bir okumanın, insana bugün bile felsefi bir aydınlanma sağlayabileceğini göstermektir.

2 Geçmişi bugünün kavramlarını verecek şekilde düzenleme esasına dayalı bir anlayış. (*çev.*)

Aslında her türden felsefe tarihi yazımı, felsefi metinlerin dikkatlice okunması ve yorumlanması esasına dayanan bir tür yorumlama çalışmasıdır. Yorumlama iki türlü olabilir: içsel ve dışsal. İçsel yorumlamada yorumcu yorumda hamiyet ilkesini işleterek metni iç tutarlılığı ve bağlantılılığı içinde açıklamaya çalışır. Dışsal yorumlamada ise yorumcu metnin önemini, onu diğer metinlerle mukayese ederek ve onlarla olan farklılıklarını ortaya koyarak tespit etmeye çalışır.

Yorumlama, bu Giriş yazısının başlangıcında izah ettiğim, tümüyle farklı iki tarihsel uğraş temelinde biçimlenebilir. *Tarihsel felsefe* olarak adlandırabileceğimiz ilkinde amaç, metinde tartışılan konu ya da sorun hakkında belli felsefi gerçeklere yahut felsefi kavrayışa ulaşmaktır. Tarihsel felsefe, sorunların ardında yatan sebepleri araştırmakla ya da incelenen metinde ortaya konan yargıları gerekçelendirmeye çalışmakla ayrışır. *Düşünce tarihi* olarak adlandırabileceğimiz diğer uğraşta ise, amaç, ele alınan konu hakkındaki hakikati bulup çıkarmak değil, herhangi bir düşünür, çağ ya da tarihsel başarı konusunda bir kavrayışa erişmektir. Düşünce tarihçisi, incelediği metinde neler söylenmekte olduğunu açıklayabilmek için sebeplerden çok kaynaklara, nedenlere, motivasyonlara bakar.

Her iki disiplin de, kendilerini yorumlama temeline oturturlar; fakat bunlardan ikincisi, yani *düşünce tarihi*, metnin titiz ve doğru biçimde okunması esasına daha sıkı biçimde bağlıdır. Bir insan kötü bir yorumcu olsa bile iyi bir filozof olması mümkündür. Wittgenstein *Felsefî Soruşturmalar* isimli eserinin başlangıcında Augustinus'un dil felsefesine ilişkin bir tartışma ortaya koyar. Yazdıkları oldukça kuşkulu bir yoruma dayanır; ama bu durum onun 'Augustinusçu' dil kuramına yönelik felsefi eleştirilerini zaafa uğratmaz. Aslında Wittgenstein kendisini tarihsel felsefeyle ilgileniyor olarak görmemekteydi ve düşünce tarihi yazımıyla ilgilenmekte olduğunu düşünüyor da değildi. Eserde hatalı kuramlar ortaya koymakla ithaf edilen Augustinus'un temennisi de, zaten hatalarla mücadele edilmesi gerektiği yolundaydı.

Tarihçinin ve filozofun yetenekleri, farklı felsefe tarihlerinde farklı oranlarda kullanılır. Bu oran da çalışmanın amacına ve soruşturulan felsefe alanına bağlı olarak değişir. Tarihsel bir kavrayış elde etmeyi yahut felsefi bakımdan aydınlanmayı arzulamak, felsefe tarihine yönelik meşru yaklaşımlardır ama her ikisi de kendine has tehlikeler taşır. Geçmiş filo-

zofların ilgilendikleri felsefi problemlerle bizzat ilgilenmemiş olan düşünce tarihçileri, yüzeysel kalma hatasına düşebilirler. Antik, ortaçağ ve erken modern döneme ait metinleri, yazıldıkları tarihsel bağlamı bilmeksizin okuyan filozoflarsa anakronizm hatasına düşebilirler. Bu her iki tuzağa düşmeksizin yol alabilen felsefe tarihçisi nadirdir.

Bu hataların her ikisi de, girişilen teşebbüsün amacına ulaşamamasına yol açabilir. Geçmiş filozofların kafasını kurcalayan felsefi sorunlarla hiç ilgilenmemiş olan bir tarihçi, onların bu düşünceleri nasıl oluşturduklarını tastamam kavrayamayacaktır. Geçmiş klasiklerin tarihsel arka planını göz ardı eden filozof ise, günümüz sorunlarına taze bir bakış açısı getiremeyecek, sadece çağdaş önyargıları, geçmişin tuhaf kılıklarına bürüyüp bambaşka şekillerde ortaya koymakla kalacaktır.

Bu iki tehlike, felsefe tarihinin farklı alanlarını farklı oranlarda tehdit eder. Metafizik alanında özellikle şu hatadan kaçınılmalıdır: geçmişin büyük filozoflarının geliştirdikleri düşünce sistemleri, temel felsefi sorunlarla bizzat ilgilenmemiş olan bir kişiye kaçıklık gibi görünecektir. Siyaset felsefesinde ise en büyük tehlike anakronizmdir: Antik Atina'nın siyaset kurumları hakkında yeterli bilgiye sahip olmazsak Platon'un ya da Aristoteles'in demokrasiye yönelttikleri eleştirilere akıl sır erdiremeyiz. Metafizik ile siyaset felsefesi arasında kalan iki disiplin olan etik ve zihin felsefesinde ise, her iki tehlike de eşit ölçüde tehdit edicidir.

Bu eserin ciltlerinde hem bir felsefeci tarihçi hem de bir tarihçi felsefeci gibi hareket etmeye çalışacağım. Birden çok yazar tarafından kaleme alınan tarih çalışmaları bazen kronolojik, bazen tematik olarak oluşturulurlar. Ben her iki yaklaşımı bir araya getirmeye çalışarak her ciltte önce kronolojik bir araştırma, sonra kalıcı öneme sahip belli felsefi konulara yönelik tematik bir inceleme ortaya koyacağım. Öncelikli ilgisi tarihsel olan okurlar kronolojik araştırmaya odaklanıp gerekli gördüklerinde daha detaylı bilgi için tematik bölümlere yönelecekler. Felsefi sorunlarla daha çok ilgilenen okurlar ise ciltlerdeki tematik bölümlere odaklanacak ve inceledikleri sorunları tarihsel bağlamlarına oturtabilmek için kronolojik bölümlere geri dönecekler.

Böylece bu ilk cildin ilk kısmında, Pythagoras'tan başlayıp Augustinus'a kadar uzanan alışılagelmiş bir kronolojik seyahat sunacağım. İkinci kısmında ise, Klasik Yunan'daki ve İmparatorluk Roma'sındaki atalarının

mızdan, hala öğrenebileceğimiz pek çok şey olduğuna inandığım belli konularda daha ayrıntılı incelemeler sunacağım. Bu tematik bölümlerdeki konular, biraz da aynı konularda sonraki ciltlerde karşımıza çıkacak olan gelişmeler göz önünde bulundurularak seçilmiştir.

Göz önünde bulundurduğum okurlar, ikinci ya da üçüncü sınıf lisans öğrencileri düzeyindekilerdir. Ama felsefeyle alakası olmayan programlara kayıtlı olup da felsefe tarihiyle ilgilenen birçok okur bulunduğunun da farkındayım. Bu yüzden çağdaş felsefi teknik ve terimlere aşinalığı olmayanlar için de elimden geleni yapmaya çalışacağım. Amaçlarımdan biri de, kitabı müfredat gütmek için değil de, kendi kişisel aydınlanması ve eğlencesi için okuyanların da zevk alabilecekleri bir tarih çalışması ortaya koyabilmek adına açık ve kaygısız biçimde yazmaktır.

1.

Başlangıçlar: Pythagoras'tan Platon'a

Felsefe tarihi olmasa da, felsefe tarihi yazımı Aristoteles ile başlar. Aristoteles geçmiş düşünürlerin çalışmalarını sistemli biçimde inceleyen, kayıt altına alan ve eleştiren ilk filozoftu. *Metafizik*'in ilk kitabında uzak düşünsel ataları olan Pythagoras ve Thales'ten, yirmi yıl boyunca hocalığını yapmış olan Platon'a kadarki öncüllerinin öğretilerini özetler. Bugün için Aristoteles, felsefenin başlangıç günlerine ilişkin en verimli ve güvenilir bilgi kaynaklarımızdan biridir.

Dört Neden

Aristoteles erken dönem Yunan filozoflarını kendi dört neden sistemi ışığında sınıflandırmayı önermiştir. Bilimsel araştırmanın, esas itibariyle şeylerin nedenlerine ilişkin bir araştırma olduğuna ve dört tür neden bulunduğuna inanmaktaydı: maddi neden, etkin neden, formel neden ve ereksel neden. Bununla ne kast ettiğini açıklamak için basit bir örnek vermek gerekirse: Ahmet soslu makarna sipariş ettiğinde makarnanın maddi nedeni muhtevasını oluşturan maddi unsurlar, etkin nedeni makarnayı yapan aşçı, formel nedeni yemeğin yapılış tarifi, ereksel nedeni ise restoran müşterisinin tatminidir. Aristoteles evrene ilişkin bilimsel bir kavrayışın bu dört tür nedenin etrafında dönen süreçlere yönelik bir araştırmayı gerektirdiğine inanmaktaydı (*Metaf. A* 3. 983ª24-ᵇ17).

Küçük Asya'daki Yunan sahillerinde yaşayan erken dönem filozoflar maddi nedene odaklanmışlardı: İçinde yaşamakta oldukları dünyayı mey-

dana getiren temel maddi unsurları araştırmaktaydılar. Thales ve ardılları şu soruyu sormuşlardı: Dünya en temel düzeyde sudan mı, havadan mı, ateşten mi, topraktan mı yoksa bunların tümünün bireşiminden mi meydana gelmiştir? (*Metaf. A* 3. 983^{b}20-84^{a}16). Aristoteles, bu soruya bir yanıt verilse bile bunun bilimsel merakımızı gidermeye yeterli gelmeyeceğinin aşikâr olduğunu düşünmekteydi. Bir yemek tabağının içindekiler kendi kendilerine bir araya gelmezler. Onları kesip biçerek, katıp karıştırarak, ısıtarak vb. üzerlerinde işlem yapacak bir faile ihtiyaçları vardır. Aristoteles bize bu erken dönem filozofların bazılarının bunun farkında olduklarını ve dünyadaki değişimin ve gelişimin failleri hakkında da varsayımlar ileri sürdüklerini söyler. Bu fail bazen muhtevayı oluşturan maddi unsurlardan biridir –en hareketli element olan ateş, bu konudaki belki en parlak öne sürümdü. Fakat daha çok, Sevgi ve Nefret gibi ya da İyi ve Kötü gibi hem daha soyut, hem de daha ilginç olan tek bir fail ya da fail çifti olarak düşünülmekteydi (*Metaf. A* 3-4. 984^{b}8-31).

Yine Aristoteles'e göre bu sırada İtalya'da, Pythagoras etrafında toplanan, matematiksel uğraşlara eğilim gösteren ve tamamen farklı bir yolda incelemeler yapan filozoflar da bulunmaktaydı. Tarife, muhtevanın yanı sıra pek çok sayısal oran da içerecekti artık: şundan şu kadar gram, bundan şu kadar litre. Pythagorasçılar dünyanın tarifesindeki maddi içeriği oluşturan maddelerden ziyade tarifedeki bu sayısal oranlarla ilgilenmekteydiler. Aristoteles onların, sayısal öğelerin nesnelerin öğeleriyle aynı olduğunu ve tüm göklerin müzikal bir uyum içinde bulunduğunu ileri sürdüklerini söyler. Lirden dökülen notalar arasındaki ilişkinin, lirin yaylarının uzunlukları arasındaki farklı sayısal oranlarla örtüştüğüne ilişkin keşifleri onları çok etkilemişti. Aristoteles'in ifadeleriyle söyleyecek olursak, onlarınki evrenin formel nedenlerine yönelmiş bir araştırmaydı (*Metaf. A* 5. 985^{b}23-986^{b}2).

Aristoteles, kendisinden biraz önce yaşamış öncüllerinden biri olan Sokrates'in, doğa dünyasına ilişkin araştırmalardan ziyade etik konularına odaklandığını, Platon'un ise kendi felsefi sisteminde Thales'in ve Pythagoras'ın okullarının yaklaşımlarını bir araya getirdiğini söyler. Platon'un İdealar Kuramı o güne dek ortaya konmuş en kapsamlı düşünsel sistem olsa da Aristoteles'e –gerek *Metafizik*'te gerekse birçok farklı eserinde özetlediği sebeplerle– bazı bakımlardan yeterince tatmin edici görünmemiştir.

Aristoteles'e göre evrende açıklanması gereken birçok şey bulunmaktadır ve idealar, listeye açıklanması gereken yeni şeyler eklemekten öteye geçmemektedir: bir çözüm sağlamamakta, sorunları artırmaktadır (*Metaf. A* 5. $990^{b}1$ ve devamı).

Literatür araştırmalarıyla başlayan birçok çalışma, o güne dek ortaya konmuş çalışmalardan geriye, yazarın kendi araştırmalarıyla ancak şimdi doldurulacak olan bir boşluk kaldığını göstermek amacını güder. Aristoteles'in *Metafizik*'i de bunun bir istisnası değildir. Aristoteles, geçmiş filozofların, nedenler dörtlemesinin en önemli üyesi olan ve kendi doğa felsefesinde de en önemli rolü oynayan 'amaç nedeni' nasıl ihmal ettiklerini göstermeyi hedeflediğini gizlemez (*Metaf. A* 5. $988^{b}6$-15).

Günümüz filozofu, erken dönem Yunan düşünürlerinin eserlerinden geriye kalan fragmanları okurken, onların sordukları sorulardan ziyade bu soruları yanıtlarken kullandıkları yöntemlerden etkilenecektir. Oysa *Genesis* kitabı da Aristoteles tarafından ortaya konan dört nedensel soruya yanıtlar önerir. Örneğin ona insanın kökenini soracak olsak etkin nedeninin Tanrı, maddi nedeninin bir parça balçık, formel nedeninin Tanrı'nın sureti ya da Tanrı gibi olma, amaç nedeninin ise denizdeki balıklara, havadaki kuşlara ve toprak üzerindeki her canlıya hükmetmek olduğunu söyleyecektir bize. Yine de *Genesis* bir felsefe çalışması değildir.

Öte yandan Pythagoras, Aristoteles'in sorduğu sorulardan herhangi birine verdiği yanıtlarla değil, bir dik üçgende, dik kenarların uzunluklarının karelerinin toplamının, hipotenüsün uzunluğunun karesine eşit olduğunu söyleyen teoreme yönelik kanıtlamasıyla bilinir. Ayrıca kendisinden sonra yaşamış olan Yunanlılar, Thales'in, M.Ö. 585 tarihindeki bir güneş tutulmasını önceden doğru şekilde tahmin eden ilk kişi olduğuna inanmaktaydılar. Kuşkusuz bunlar felsefede değil, geometri ve astronomide elde edilmiş başarılardı.

Gerçek şu ki o günlerde din, bilim ve felsefe arasındaki ayrım sonraki yüzyıllardaki kadar açık değildi. Aristoteles'in ve hocası Platon'un çalışmaları her çağ için geçerli olacak bir felsefi çerçeve sağladı ve bugün filozof ifadesi onların vârisleri için kullanılmaktadır. Yirmi birinci yüzyıl felsefe mecmualarının yazarları, Platon ve Aristoteles'in eserlerinde rastlanabilecek olan kavramsal çözümleme tekniklerinin aynısını kullanıyor ve genelde aynı kuramsal argümanları savunuyor ya da yadsıyor görüne-

bilirler. Ama onların yazıları, bugün felsefi tartışmaların parçası olarak görülmeyen başka konular da içermekteydi. M. Ö. 6. yüzyıldan itibaren dini, bilimsel ve felsefi unsurlar tek bir kültürel kazanda mayalandırılıp bir araya getirildiler. Aradan yüzyıllar geçmiş olduğu halde filozoflar, bilim insanları ve ilahiyatçılar, bu erken dönem düşünürlere kendi entelektüel ataları olarak bugün yeniden yönelebilmekteler.

Miletliler

Geleneksel olarak Yunan felsefesinin kurucu babası kabul edilen Miletli Thales'ten (yak. 625-545) sadece iki söz kayda geçirilmiştir. Bunlar bilim ve dinin bir karışımını örneklerler çünkü biri 'her şey tanrılarla doludur', ötekiyse 'su, her şeyin ilkesidir' der. Thales, bir dik açılı üçgeni daire içinde betimleme metodunu keşfetmiş olan bir geometriciydi; bu keşfini Tanrılara bir öküz kurban ederek kutlamıştı (D.L. 1. 24-25). Günün, boyunun gölgesine denk uzunlukta olduğu bir vaktinde, piramitlerin yüksekliklerini gölgelerinin uzunluklarından yola çıkarak ölçmüştür. Bir eşit kenara ve iki eşit açıya sahip üçgenlerin eşdeğer olduklarını kanıtlayıp bu sonucu denizdeki gemilerin uzaklıklarını belirlemekte kullanmış, böylece geometri bilgisini pratik kullanıma sokmuştur.

Thales bir astronom ve meteorolog olarak da şöhret kazanmıştı. Güneş tutulmasını önceden tahmin etmiş olmasının yanı sıra yılın 365 gün olduğunu kanıtlayan, yaz ve kış gündönümlerinin vakitlerini belirleyen ilk kişi olduğu söylenir. Takımyıldızlar üzerinde de çalışmış, Güneşin ve Ayın büyüklüklerine ilişkin tahminlerde bulunmuştur. Hava durumunu tahmin etmek konusundaki yeteneğini büyük bir kazanca dönüştürmüştür: nadir rastlanan bir zeytin bolluğunu önceden kestirerek tüm zeytin değirmenlerini ucuza kiralamış, kurduğu tekel üzerinden bir servet elde etmiştir. Bu yüzden Aristoteles, onun, filozofların isterlerse kolayca zengin olabileceklerini ispatladığını söyler (*Pol.* 1. 11. 1259a 6-18).

Antik dönemde Thales hakkında anlatılmış olan hikâyelerin yarısı bile doğru olsa, bu onun çok yönlü bir adam olduğunu göstermeye yetecektir. Ama geleneğin çizdiği Thales tablosu biraz muğlaktır. Bir yandan felsefi bir girişimci, siyasi ve askeri bir uzman olarak resmedilmiş, diğer yandan safdilce bir dalgınlığın simgesine dönüşmüştür. Başka birçok bildirimin yanı sıra Platon da şu hikâyeyi anlatır:

> Thales yıldızlar üzerine çalışmakta ve dikkatle gökyüzünü incelemekteydi. Bir kuyuya düşünce alaycı ve nüktedan bir Trakyalı hizmetçi kız, göklerde olup bitenleri bilip burnunun dibinde olup bitenleri göremeyen bir kaçık olduğunu söyleyerek onunla dalga geçti (*Theaetetus*, 174a).

Yine yıldızları gözlemlediği bir esnada bu tür bir düşme sonucu öldüğüne ilişkin yaygın ama pek de güvenilir olmayan bir hikâye vardır.

Thales, Yedi Bilgeden biri olarak kabul edilmekte ve Atina'nın büyük kanun yapıcısı Solon ile eşdeğer görülmekteydi. Kendisine bazı aforizmalar da atfedilmiştir. Erkek için belli bir yaştan önce evlenmenin erken, belli yaştan sonra evlenmeninse geç olacağını söylemiştir. Neden çocuk yapmadığı sorulduğunda "çünkü çocukları çok severim" demiştir.

Thales'in bu ifadeleri evliliğe ilişkin yüzyıllardır süregelen felsefi aşağılamaların habercisi olmuştur. Hakiki anlamda büyük filozofların bir listesini yapan herkes, listenin neredeyse tamamen bekârlardan oluştuğunu fark edecektir. Örneğin bu türden makul bir liste Platon'u, Augustinus'u, Aquinas'ı, Scotus'u, Descartes'i, Locke'u, Spinoza'yı, Hume'u, Kant'ı, Hegel'i ve Wittgenstein'i içerecektir ki bunların tümü de hiç evlenmemişti. Aristoteles evliliğin felsefe ile uyuşmadığı görüşünü çürüten büyük bir istisnadır.

Antik dünya insanları bile, Thales'in suyu evrene ilişkin açıklamalarının temel ilkesi olarak benimsemesini anlamakta güçlük çekmişlerdir. Dünyanın tıpkı sudaki kütük gibi denizler üzerinde durduğunu söylüyordu. Ama Aristoteles, öyleyse su neyin üzerinde durur diye sorar (*Cael.* 2. 13. 294^{a}28-34). Thales daha da ileri gitmiş, her şeyin sudan geldiğini ve bir anlamda sudan oluştuğunu söylemiştir. Burada da gerekçesi belirsizdir; Aristoteles, onun, tüm hayvanların ve bitkilerin yaşamak için suya ihtiyaç duyuyor olmalarından ya da meninin de nemli olmasından dolayı böyle düşündüğü kestiriminde bulunur (*Metaf. A* 3. 983^{b}17-27).

Thales'in yaşça kendisinden küçük olan memleketlisi Miletli Anaksimandros'un kozmolojisini yorumlamak daha kolaydır (ölümü yakl. M. Ö. 547). Onun görüşleri hakkında daha çok şey biliyoruz çünkü ardında, o dönemde yeni revaç bulmakta olan düzyazı tarzında kaleme alınmış *Doğa Üzerine* isimli bir eser bırakmıştır. Thales gibi ona da bir dizi bilimsel ba-

şarı atfedilmiştir: ilk dünya haritası, ilk yıldız haritası, Yunan dünyasında yapılmış ilk güneş saati ve ayrıca bir iç mekân saati. Dünyanın silindir şeklinde olduğunu ve uzunluğu çapının üç katını aşmayan bodur bir sütuna benzediğini düşünmekteydi. Dünyanın etrafı, ateşle dolu devasa tekerleklerle çevriliydi; her bir tekerleğin üstünde delikler açılmıştı ve bu delikler sayesinde ateş dışarıdan görülebilmekteydi. Bu delikler de Güneş, Ay ve yıldızlardı. Güneş tutulmaları ve ayın evreleri bu deliklerdeki tıkanıklıklarla açıklanmaktaydı. Hâlihazırda büyük ölçüde görünmez durumda olan göksel ateş, bir zamanlar, bebeklik çağındaki dünyanın etrafını kuşatan büyük bir alev topuydu; bu top patladığında parçaları kendi etrafına kabuklar saçar gibi tekerlekleri oluşturdu.

Anaksimandros ağaçların büyümesinden ve kabuklarını dökmelerinden çok etkilenmişti. Bunu insan türünün kökenini açıklamakta bir analoji olarak kullandı. Diğer hayvanların doğumlarından hemen sonra kendilerine bakabildiklerini ama insanların uzun süre bakıma ihtiyaç duyduklarını gözlemlemişti. Eğer insanlar her zaman şimdi oldukları gibi idiyseler nesillerinin çoktan tükenmiş olması gerekirdi. Erken evrelerde insanların çocukluklarını dikenli kabuklar içinde geçirdiklerini ve bu halleriyle balıklar gibi görünüp suda yaşadıklarını varsaydı. Ergenlik çağlarında kabuklarını dökmüş ve kuru topraklara, kendilerine bakabilecekleri bir çevreye adım atmışlardı. Bu yüzden Anaksimandros, kendisi bir vejeteryan olmasa da, insanın ataları olan balıkları yemekten sakınmamızı önermekteydi (KRS 133-7).

Anaksimandros'un kozmolojisi bazı bakımlardan Thales'inkinden daha gelişkindir. Her şeyden önce dünyaya destek oluşturacak bir şey arayışına girmemiştir: dünya diğer her şeyden eşit uzaklıkta olduğu için şimdi olduğu yerde durmaktadır ve neden şu değil de bu doğrultuda hareket etmesi gerektiğine ilişkin bir sebep de yoktur (DK 12 A11; Aristoteles *Cael.* 2. 13. 295^{b}10).

İkinci olarak; evrenin temel maddi dayanağını, etrafımızda görebileceğimiz su ya da ateş gibi öğelerden herhangi biriyle ilişkilendirmenin hata olduğunu düşünmekteydi. Şeylerin temel ilkesinin sınırsız ve belirsiz (*apeiron*) olması gerektiğini söylemekteydi. Anaksimandros'un kullandığı Yunanca sözcük, genellikle "sonsuzluk" olarak çevrilir fakat bu onun çok muazzam bir şey olduğu izlenimini doğurur. Anaksimandros, temel ilkesi-

nin uzayda sonsuzca yayılmış olduğunu düşünmüş olabilir de olmayabilir de; bildiğimiz şey şu ki onun zamanda başlangıcı ve sonu olmadığını ve herhangi bir varlık sınıfına ya da türüne dâhil edilemeyeceğini düşünmüştür. "Ezeli ve ebedi şey" belki de anladığımıza yakın bir şeydir. Sonraları Aristoteles bu nosyonu kendi ilk madde kavramına evirmiştir.[1]

Üçüncü olarak; Anaksimandros, mevcut dünyanın kökenine ilişkin bir izah önermiş, onu var oluşa getiren etkinliği devindiren güçleri açıklamış, Aristoteles'in ifadeleriyle, maddi neden kadar etkin nedeni de araştırmıştır. Evreni sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru gibi karşıtlıkların çatışma alanı olarak görmüştür. Karşıt çiftlerden bazen biri, bazen diğeri egemen olur: birbirlerini ortadan kaldırıp sonra tekrar geri çekilirler, bu birbiri yerine geçişler bir mütekabiliyet ilkesince yönetilir. Anaksimandros, günümüze ulaşan bir fragmanında bunu şiirsel şekilde ortaya koyar; zamanın hakemliğinde adaletsizliklerinin cezasını çekip birbirlerine kefaretlerini öderler (DK 12 B1). Böylece sıcaklık ve kuruluğun, yazın soğukluk ve ıslaklığa yaptıkları hak ihlalinin kefaretini, kış geldiğinde ödedikleri söylenebilir. Sıcaklık ve soğukluk, ezeli ve ebedi yapıdaki belirsiz unsurun ilksel kozmik yumurtasından ayrılıp ortaya çıkan ilk karşıtlardır. Onlardan mevcut evrenimizin temelini oluşturan ateş ve toprak gelişmişlerdir.

Anaksimandros'tan bir kuşak genç olan Anaksimenes (yak. M. Ö. 546-525) Miletli kozmolojistler üçlemesinin sonuncusuydu. Bazı bakımlardan Anaksimandros'tan ziyade Thales'e yakındır ama onunla birlikte bilimin ileri değil geriye doğru gittiğini düşünmek hata olur. Thales gibi o da dünyanın bir şeyin üzerinde durduğunu düşündü ama dayanak olarak sudan ziyade havayı önerdi. Dünyanın kendisi tıpkı gök cisimleri gibi düzdür. Gök cisimleri gün boyunca yukarımıza ve aşağımıza doğru hareket etmek yerine etrafımızda tıpkı bir kafanın etrafını dolanan şapka gibi yatay biçimde hareket ederler (KRS 151-6). Anladığımız kadarıyla, gök cisimlerinin doğuş ve batışlarını da düz biçimdeki dünyanın yan yatmalarıyla açıklamaktaydı. Temel ilkeye gelince; Anaksimenes Anaksimandros'un sınırsız maddesini fazla seyrek bulmuş, o da Thales gibi mevcut unsurlardan birini temel kabul etmeyi seçmiş, bu konuda da yine havayı suya yeğlemiştir.

Hava kararlı durumdayken görünmezdir ama hareket edip yoğunlaştığında önce rüzgâra, sonra buluta, sonra suya dönüşür ve suyun yoğun-

1 5. Bölüme bakınız.

laşmasıyla en nihayet taş toprak oluşur. Genleşip seyrelen hava ise ateşe dönüşür ve unsurlar dörtlemesi bu sayede tamamlanmış olur. Böylece genleşme ve yoğuşma, her şeyin temel öğe olan havadan nasıl meydana geldiğini de açıklamış olur (KRS 140-141). Anaksimenes bu iddiayı desteklemek için deneyime, daha doğrusu okurun kendisinin de kolayca uygulayabileceği bir deneye başvurur. Elinizin üstüne üfleyin: havayı önce soğuk, sonra sıcak hissedeceksiniz. Anaksimenes bu durumun yoğunluk ile sıcaklık arasındaki ilişkiyi gösterdiğini öne sürmekteydi (KRS 143).

Deneye başvurması ve nicelikteki değişikliklerin nitelikteki değişikliklerle ilişkili olduğunu kavramış olması, Anaksimenes'i embriyo halindeki bir bilim insanının örneği haline getirir. Sadece embriyo halindedir ama: çünkü başvurduğu nitelikleri ölçmenin bir yolu yoktur, onlarla bağlantılı olarak hiçbir denklem ortaya koymaz ve önerdiği temel ilke mistik ve dinsel özellikler sergilemeyi sürdürür.[2] Hava tanrısaldır ve kendisinden tanrısallıklar üretir (KRS 144-6); hava bizim ruhumuzdur, beden unsurlarımızı bir arada tutar.

Demek ki Miletliler, henüz gerçek anlamda birer doğa bilimci değillerdi ama bir mitos yapıcı da değillerdi. Mitosu henüz geride bırakamamışlardı ama ondan uzaklaşmaktaydılar. Felsefe sözcüğüyle çocukluk çağındaki bir bilimi kast etmiyorsak gerçek anlamda filozof da değillerdi. Kavramsal analiz yöntemini ve Platon'dan günümüze kadarki tüm filozoflara sermaye oluşturacak olan a priori argümanları pek az kullanmışlardı. Onlar, spekülasyonlarında felsefi, bilimsel ve dini unsurları zengin ve kuvvetli bir mayayla bir araya getiren birer spekülatördü.

Pythagorasçılar

Antik dünyada, Pythagoras'ın Thales'le birlikte Yunan dünyasına felsefeyi getiren kişi olduğuna inanılırdı. Pythagoras, M. Ö. 570 dolaylarında, Küçük Asya açıklarındaki bir ada olan Samos'ta doğmuştu. 40 yaşındayken Çizme'nin ayakucunda bulunan Kroton'a göç etti. M. Ö. 510 dolaylarındaki kanlı devrimde kendisine yasak konana dek şehrin siyasi olaylarında başlıca bir rol üstlendi. Sonra yakınlardaki Metapontum'a taşındı ve yüzyılın sonuna doğru orada yaşamını yitirdi. Kroton'da geçirdiği sürede,

2 Bkz. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, gözden geçirilmiş versiyon (London: Routledge, 1982), 46-8.

kendisinden daha uzun yaşayıp M. Ö. 450 dolaylarında dağılacak olan yarı dini bir topluluk kurdu. Kendisine pîr ya da bilge (*sophos*) demek yerine, mütevazı bir tutumla sadece 'bilgelik sever' (*philosophos*) dediği ve böylece 'filozof' sözcüğünü kullanan ilk kişi olduğu düşünülmektedir (D.L. 8. 8.). Yaşamının ayrıntıları efsanelere boğulmuştur ama hem matematikle hem mistisizmle ilgilendiği açıktır. Her iki alanda ortaya koyduğu düşüncelerle, Platon'dan Porphyryos'a kadarki bütün bir Antik dönemi örtük ya da açık biçimde güçlü şekilde etkilemiştir.

Pythagorasçıların müzikal intervallerle sayısal oranlar arasındaki ilişkiye yönelik keşifleri, matematik çalışmalarının, evrenin yapısının ve düzeninin anlaşılması bakımından anahtar önemde olduğuna inanmalarına yol açmıştır. Astronominin ve müziğin kardeş bilimler olduklarını, birinin gözlere, ötekinin kulaklara hitap ettiğini söylemişlerdir (Platon, *Devlet*, 530d). Ama iki bin yıl sonra yaşamış olan ve evren kitabının gerçekten de sayılarla yazıldığını gösteren Galileo ve ardıllarına kadar bunun ne anlama geldiği anlaşılamamıştır. Antik dünyada aritmetik disiplini, sayı mistisizmiyle, bilimsel gelişmeleri destekleyemeyecek ölçüde iç içe geçmişti ve dönemin gerçek bilimsel başarıları (örneğin Aristoteles zoolojisi ya da Galen tıbbı) matematiğin katkısı olmaksızın başarılmıştı.

Pythagoras'ın Kroton'daki felsefi topluluğu, aynı türdeki birçok yapılaşmanın öncü bir örneğiydi: Platon'un Akademisi, Aristoteles'in Lisesi, Epikuros'un Bahçesi ve daha birçokları tarafından takip edildi. Bu toplulukların bazıları yasal kurumlarken, bazıları daha esnek yapıdaydı: bazıları modern araştırma enstitülerine benzerken, bazıları manastırları andırmaktaydı. Pythagoras'ın izleyicileri, sahip olduklarını ortaklaşa kullanmakta ve bazı dinsel ve törensel kurallar doğrultusunda yaşamaktaydılar: saygı duruşunda bulunuyor, ekmeği bölmüyor, ekmek kırıntılarını toplamıyor, ateşi kılıçla karıştırmıyor, sağ ayakkabılarını sol ayakkabılarından önce giyiyorlardı vesaire. Pythagorasçılar başlangıçta bütünüyle vejeteryan değil idiyseler de, belli türden etleri, balıkları ya da kümes hayvanlarını yemekten imtina etmekteydiler. Bu diyetlerin en meşhuru da, fasulye yemeye yönelik yasaklamalarıydı (KRS 271-2, 275-6).

Bu perhiz kuralları ruha ilişkin Pythagorasçı inanışlarla ilgiliydi. Pythagoras, ruhun bedenle birlikte ölmediğine ama başka bir yere göç ettiği-

ne, belki de farklı türden bir hayvanın bedenine girdiğine inanmaktaydı.[3] Bazı Pythagorasçılar bu inanışı üç bin yıllık kozmik bir döngüye teşmil etmişlerdi: insan ruhu öldükten sonra her türden kara, deniz ve hava canlılarının bedenleri arasında seyahat edecek ve sonunda bir insan bedenine geri dönecek ve böylece tarih tekerrür edecektir (Herodot 2. 123; KRS 285). Ama taraftarları, Pythagoras'ın öldükten sonra bir tanrı haline geldiğine inanmaktaydılar. Ona altıncı his ya da aynı anda iki yerde bulunma hüneri atfedilen mucizelerle dolu biyografiler kaleme aldılar: uyluk kemiğinin altından olduğunu, Apollon'un oğlu olduğunu söylediler. Daha bildik olanı ise onun şerefine türetilmiş olan 'ipse dixit' ifadesidir.

Xenophanes

Pythagoras'ın ölümü ve Miletos'un 494 tarihindeki yıkılışı Ön Sokratik düşüncenin ilk döneminin sonunu getirdi. Sonraki nesildeyse sadece bilim insanı değil, aynı zamanda bugünkü anlamda filozof olan düşünürlerle karşılaşıyoruz. Kolophon'lu (bugün Miletos'un yüz altmış kilometre kuzeyinde, İzmir yakınlarında bulunan bir kent) Xenophanes, uzun yaşamı boyunca her iki döneme de şahit oldu (yak. M. Ö. 570-470). Pythagoras gibi o da Yunan kültürünün batıdaki ve doğudaki merkezleri arasında bağlar kuran bir düşünürdü. Yirmili yaşlarındayken Kolophon'dan kovuldu, meraklı bir halk ozanı oldu ve altmış yedi yıl Antik Yunan topraklarında kendi halinde seyahat edip gerek kendi şiirlerinden gerekse başka ozanların şiirlerinden oluşan dinletiler verdi (D.L. 9. 18). Şarap, oyunlar ve partiler üzerine şiirler yazdı ama bugün en çok okunan eserleri felsefi dizeleridir.

Miletliler gibi Xenophanes de, kendine özgü bir kozmoloji geliştirmişti. Temel unsurun su ya da hava değil toprak olduğunu ve toprağın ayaklarımızın altında sonsuza uzandığını savunmaktaydı. 'Tüm şeyler topraktan gelir ve toprakta son bulurlar' (D.K. 21 B27) ifadesi Hıristiyanların cenaze törenlerini ve paskalya öncesi büyük perhizde okunan vaazı anımsatır; "hatırla, ey insan, topraktan geldin, toprağa döneceksin." Ama Xenophanes başka bir yerde, şeylerin esas kökeni olarak suyla toprağı bir arada anmakta ve aslında dünyamızın bir zamanlar denizlerle kaplı olduğuna inanmaktaydı. Bu da onun bilime yaptığı en ilginç katkıyla ilişkiliydi: fosil kayıtlarının incelenmesi.

---

3 7. Bölüme bakınız.

> Karaların oldukça iç kısımlarında ve dağlarda da deniz kabuklarına rastlanmaktadır. Mesela Siraküza'daki taş ocaklarında balık ve su yosunu izlerine rastlanmıştır. Paros'ta bir kayanın içinde bir defneyaprağı izi bulundu ve Malta'da her türden deniz canlısının düzleşmiş şekilleri bulunmaktadır. Bunlar bir zamanlar her şeyin çamurla kaplı olduğu çok uzak devirlerde oluşmuşlardır ve bu izler çamurda kuruyup kalmışlardır (KRS 184).

Xenophanes'in gök cisimlerine ilişkin görüşleri ise o kadar etkileyici değildir. Toprağın, ayaklarımızın altında sonsuza uzandığını düşündüğü için, güneşin battıktan sonra toprağın altına girdiği düşüncesini kabul edememiş, Anaksimenes'in yan yatan bir dünyanın etrafındaki yatay hareketini de makul bulmamıştır. Yeni ve ustaca bir açıklama ileri sürmüştür: güneşin her gün yeni olduğunu iddia etmiştir. Her sabah incecik kıvılcımların bir araya gelmesiyle var olur ve sonra sonsuzluğa karışıp gözden yiter. Döngüsel hareket izlenimi ise güneşle aramızdaki muazzam uzaklıktan kaynaklanmaktadır. Bu kuramın bir sonucu olarak sayısız güneşler olduğu gibi sayısız da günler vardır çünkü her ne dünyamız, sulu ve karasal aşamalardan geçmişse de sonsuza dek sürecektir (KRS 175, 179).

Xenophanes'in kozmolojisi zayıf temellere dayansa da doğalcı yaklaşımıyla dikkat çeker: diğer Ön Sokratik filozoflarda rastladığımız animist ve yarı dini unsurlardan bağışıktır. Örneğin gök kuşağı ne (Yunan panteonundaki Iris gibi) tanrısal bir varlıktır, ne de (Nuh peygambere göründüğü gibi) tanrısal bir işarettir. O sadece çok renkli bir buluttur (KRS 178). Bu doğalcılık Xenophanes'in dinle ilgilenmediği anlamına gelmez: tersine, o tüm Ön Sokratikler içinde ilahiyatla en çok ilgilenmiş olanıydı. Ama halk arasında yaygın olan hurafeleri hor görüyor, yalın ve gelişkin bir tek tanrıcılığı savunuyordu.[4] Ama ilahiyatta da, doğa bilimlerinde de asla dogmatik değildi.

> Tanrı biz ölümlülere zamanın başından bu yana hiçbir şey söylememiştir
>
> Bilgi insana ancak uzun soluklu araştırmalar yoluyla gelir (KRS 188).

4 9. Bölüme bakınız.

Herakleitos

Herakleitos, erken dönem İyonya filozoflarının sonuncusu ve en meşhurudur. Muhtemelen Xenophanes'ten otuz yaş daha gençti çünkü altıncı yüzyıl sona ererken orta yaşlarda olduğuna ilişkin bildirimler bulunmaktadır (D.L. 9. 1). Miletos ile Kolophon arasında yer alan büyük Efes metropolünde yaşadı. Eserlerinden günümüze, önceki filozofların herhangi birine mukayeseyle daha fazla sayıda önemli parça ulaşmıştır ama bu onu anlamanın daha kolay olduğu anlamına gelmez. Fragmanları maharetle yazılmış düzyazı şeklindeki özlü aforizmalar biçimindedir ve bunlar genellikle belirsiz ve bazen de kasıtlı biçimde muğlak bırakılmış ifadelerdir. Herakleitos iddia etmez, bildirir. Onun Delphik üslubu, kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak "ne söyleyen, ne gizleyen ama yalnızca işaret eden" Apollon'un kehanetlerinin bir taklidiydi belki (KRS 244). Sonraki yüzyıllarda yaşayan ve Herakleitos'tan etkilenen birçok filozof, onun bukalemun gibi dönüşüp duran paradoksal öğretilerine kendi renklerini verebilmişlerdir.

Herakleitos antik dünyada bile anlaşılması zor bir düşünür olarak kabul ediliyordu. Ona 'bulmacacı' ya da 'karanlık Herakleitos' lakaplarını takmışlardı (D.L. 9. 6). Felsefe alanında –bugün kayıp durumda olan– üç kitaptan oluşan bir inceleme kaleme aldı ve onu büyük Artemis tapınağında sakladı (Aziz Paul'ün 'Efesli Dianası'). İnsanlar bu eserin doğayı mı siyasi düzeni mi incelediği konusunda kararsız kalmışlardır. Sokrates'in bu eser hakkında, 'anladıklarım olağanüstü şeylerdi' dediği kaydedilir; 'anlayamadıklarım belki daha da olağanüstüdür; fakat bu eserin derinliklerine sadece bir derin su dalgıcı dalabilir.' (D.L. 2. 22.). Herakleitos'un büyük bir hayranı olan on dokuzuncu yüzyıl Alman idealisti Hegel, aynı deniz metaforunu, tam tersi bir yargıyı dile getirmekte kullanmıştır; 'Daha önceki Ön Sokratiklerin fırtınalı spekülasyonlarından geçip Herakleitos'a eriştiğimizde, nihayet karayı görmüş gibi oluruz.' Ardından gururla şunu ekler; 'Herakleitos'ta olup da kendi Mantığımın parçası haline getirmediğim hiçbir düşünce yoktur.'[5]

Herakleitos da, sonraki yüzyıllarda yaşamış olan Descartes ve Kant gibi, kendisini felsefede yepyeni bir başlangıç olarak görmüş, kendisinden

5 *Lectures on the History of Philosophy*, editörlük ve çeviri E. S. Haldane ve F. H. Simpson (London, Routledge, 1968), 279.

önceki düşünürlerin eserlerinin değersiz olduklarını düşünmüştür. Homeros herhangi bir şiir yarışmasının daha ilk turunda elenmesi gereken bir şairdir ve Hesiodos, Pythagoras ve Xenophanes, gerçekte hiçbir kavrayışa sahip olmayan malumat hamallarıdır (D.L. 9. 1.). Ama aslında Descartes ve Kant gibi Herakleitos da, öncüllerinden sandığından çok etkilenmişti. Xenophanes gibi o da halkın dini inanışlarını şiddetle eleştirmekteydi: soyluların kendilerini kana bulayarak arındırmaya çalışmalarını, çamuru çamurla yıkamaya benzetmekteydi. Heykellere dua etmek boş bir evde fısıldanmaya benzemekteydi ve ergenlik törenleri ya da Dionysosçu uygulamalar gülünç şeylerdi (KRS 241, 243).

Yine Xenophanes gibi Herakleitos da, güneşin her gün yeni olduğuna inanmaktaydı (Aristoteles, *Metaf.* 2. 2355b13-14) ve Anaksimandros gibi o da güneşin kozmik döngü sistemince sınırlandırılmış olduğunu düşünmekteydi (KRS 226). Güneşin kısa ömürlülüğüne ilişkin bu kuram, aslında Herakleitos'ta evrensel bir akış öğretisine genişletilmişti. Her şeyin hareket halinde olduğunu ve hiçbir şeyin kararında kalmadığını söylemekteydi; dünya hızlı bir akış içindeydi. Bir nehre ikinci kez girdiğimizde aynı nehre girmiş olmayız çünkü önceki sular akıp gitmiştir artık (KRS 214). Bu yeterince haklı bir düşünce gibi görünürse de aslında Herakleitos aynı nehre ikinci kez giremeyeceğimizi söylerken bile fazla ileri gitmiş olur (Platon, *Krat.* 402a). Bu yargı, sözcüğü sözcüğüne ele alındığında yanlışmış gibi görünmektedir; tabii nehir denen şeyi, akış yönü üzerinden değil de, onu oluşturan sular üzerinden tanımlamadığımız sürece. Alegorik olarak ele alındığında ise, muhtemelen dünyadaki her şeyin sürekli değişip duran öğelerden meydana gelmiş olduğuna yönelik bir yargıdır. Aristoteles, eğer kast edilen buysa, der, algılanamaz bir değişim olsa gerektir bu (*Fiz.* 8. 3. 253b 9). Belki de bu, Herakleitos'un gizli uyumun açık uyumdan daha iyi olduğunu söyleyen aforizmasında ima edilen düşüncedir -akış halindeki evrenin altında yatan uyumdur bu (KRS 207). Herakleitos, bu vecizesiyle neyi kast etmiş olursa olsun, bu düşüncenin sonraki Yunan felsefesinde epey uzun bir tarihi olduğu açıktır.

Daima yanıp tükenen ve yeniden alevlenen kızgın ateş, akışın ötesinde, daimi değişimin bir paradigmasıdır. Herakleitos dünyanın mütemadiyen yanmakta olan bir ateş olduğunu söylemiştir: denizler ve karalar bu ebedi şenlik ateşinin külleridir. Ateş altın gibidir: altını her türden ürünle

değiştirmek mümkündür ve ateş her öğeye dönüşebilir (KRS 217-19). Bu ateşten evren, var olan tek evrendir. Tanrılar ya da insanlar tarafından yaratılmamıştır ama Logos tarafından yönetilmektedir. Bu şanlı evrenin rastgele savrulmuş bir saman yığını olduğunu söylemek gülünç olacağını iddia eder (DK 22 B124). 'Logos' gündelik Yunanca'da yazılı ve sözlü iletişimde kullanılan bir terimdi ama Herakleitos'tan sonra hemen her Yunan filozofu ona bir ya da birden fazla derinlikli anlam yükledi. Çevirmenler tarafından, genellikle gerek insan bireylerinin uslamlama gücüne, gerekse düzenin ya da güzelliğin yüce nitelikli kozmik ilkesine gönderme yapacak şekilde, 'Akıl' olarak çevrildi. Dördüncü İncil'in yazarı "Başlangıçta Logos vardı ve Logos Tanrı ileydi ve Logos Tanrı'ydı (John 1:1) deyince terim Hıristiyan ilahiyatında da kendine yer buldu.

Herakleitos bu evrensel Logosu anlamanın zor olduğunu ve mevcut durumda birçok kişinin bunu asla başaramayacağını söyler. Bunlar, gözlerini Logosa açmış biriyle mukayese edildiklerinde, tek ve evrensel gerçekle yüzleşmek yerine kendi rüya âlemlerinde kıvrılıp uyuyan kişilere benzerler (S.E., *M.* 7. 132). İnsanlar, evreni yöneten bu aklî ateşe yönelik yaklaşımları bakımından üç sınıfa ayrılırlar. Herakleitos gibi bir filozof, Logosun ateşine en çok yaklaşmış kişi olacak ve Logosun sıcaklığıyla en çok o ısınacaktır. Sıradan insanlar da, kendi muhakeme güçlerini kullandıkları müddetçe, filozofun hemen ardından Logosun ışığından yararlanabilirler. Son sıradaysa, ruhlarının pencereleri kapanmış olup doğayla yalnızca solukları üzerinden iletişim kuran uyuşuk insanlar gelir (S. E., M. 7. 129-130).[6] Logos Tanrı mıdır? Herakleitos buna birçok anlama gelebilecek kendine has bir yanıt vermiştir. 'Bilgelik tektir; Zeus adıyla anılmayı istiyor ve istemiyor.' Muhtemelen Logosun tanrısal olduğunu ama Olympos'taki herhangi bir tanrıyla özdeşleştirilemeyeceğini söylemek istiyordu.

İnsan ruhunun kendisi de ateştir: Herakleitos, ruhu, bazen toprak ve suyla birlikte üç temel öğeden biri olarak görür. Çünkü su ateşi söndürür, en iyi ruh, kuru ruhtur ve ruh nemlilikten uzak tutulmalıdır. Bu bağlamda neyin nem olarak sayılacağını açıkça bilmek zordur ama alkol bunlardan biridir. Sarhoş adam, der Herakleitos, bir çocuğun peşine takılıp gider (KRS 229-231). Ama Herakleitos'un 'ıslak' ifadesini bazı yerlerde modern

6 Platon okurları *Devlet*'teki Mağara alegorisini önceleyen bu ifadelerden etkilenecеklerdir.

argodaki anlamına yakın şekilde kullandığı görülmektedir: mesela savaşta ölen cesur ve yiğit insanlar ölüm sularından etkilenmeyip kozmik ateşe katılacak olan kuru ruhlardır (KRS 237).[7]

Hegel'in Herakleitos'ta en çok etkilendiği şey, evrenin hem bölünür hem bölünmez, hem sonradan oluşmuş hem sonradan oluşmamış, hem ölümlü hem ölümsüz olduğunu söylediği fragmanlarda görüldüğü gibi, karşıtların birliği konusundaki ısrarlı ifadeleridir. Karşıtların bu özdeşleştirimi bazı doğrulukların göreli olduğuna ilişkin ifadelerde açık biçimde ortaya konur. Bunların en meşhuru olan 'inen ve çıkan yol bir ve aynıdır' ifadesi oldukça derin bir anlama sahiptir. Benim tırmanmakta olduğum dağdan sen inmeye çalışıyorken rastlaştığımızda, ikimizin de aynı yolun üzerinde olduğumuzu söylemekten öte bir anlama da gelmez. Farklı zamanlarda farklı şeyler cazip gelir: acıktığında yemek, uykun geldiğinde yatak (KRS 201). Farklı türden canlılar farklı şeylere ilgi duyarlar: deniz suyu balık için her şeydir ama insan için zehirlidir; maymunlar çöpü altına yeğlerler (KRS 199).

Fakat Herakleitos'un karşıtlık çiftlerinin tümü, görelilikle kolayca izaha kavuşturulabilecek gibi görünmüyor ve bunlardan en kolay görüneni belki de en derin anlama sahip olanıdır. Diogenes Laertius, ateş-hava-su-toprak dizisinin yukarı doğru, toprak-su-hava-ateş dizisinin ise aşağı doğru bir yol izlediğini söyler (D.L. 9. 9-11). Bu iki yol, daimi ve ölümsüz olan kozmik süreçlerin iki aşaması olarak görüldükleri sürece aynı kabul edilebilirler. Aslında Herakleitos kozmik ateşin yanma ve sönme süreçlerinden geçtiğine inanmaktaydı (KRS 217). Evrenin hem oluşmuş hem oluşmamış, hem ölümlü hem ölümsüz olduğuna ilişkin ifadelerini de belki bu anlamda ele almak gerekiyordur (DK 22 B50). Bu temel süreç başlangıca ve sona sahip değildir ama her yanış sönüş süreci varlığa gelen ve sonra ortadan kalkan bireysel bir evrendir.

Bazı Ön Sokratiklerin siyasi anlamda etkin isimler olduklarına yönelik bildirimler bulunsa da, Herakleitos'un, fragmanları esas alındığında, bir siyaset felsefesi geliştiren ilk isim olduğu söylenebilir. Aslında siyasetle pratik bakımdan hiç ilgilenmemişti: yönetici olabilecek bir soylu iken bu hakkından feragat etmiş ve kendisine miras kalan serveti kardeşine dev-

7 KRS 208'deki tartışmaya bakınız.

retmiştir. Siyasetçilerle tartışmaktansa çocuklarla oynamayı yeğlediğini söylediği aktarılır. Fakat tanrısal bir yasadan söz eden belki de ilk filozoftu ve bu yasa, doğal değil, tüm insani yasaların üstünde olan buyurgan bir yasaydı.

Robert Bolt'un Thomas More'u konu alan *Her Devrin Adamı* isimi oyununda, ünlü bir pasaj vardır. Üvey oğlu Roper, More'a bir casusu yasalara karşı geldiği gerekçesiyle tutuklaması için baskı yapar. Fakat More, 'neyin yasaya uygun olduğunu, neyin olmadığını biliyorum ve yasaya uygun olana sadık kalacağım' diyerek bu öneriyi reddeder. More, Roper'a yanıt verirken insanların yaptığı yasaları Tanrı'nınkilerden aziz tuttuğuna yönelik iddiayı kabul etmediğini söyler. 'Tanrı değilim' der 'fakat yasalar ormanında bir ormancıyım.' Roper, şeytanı alt etmek için gerekirse İngiltere'nin tüm yasalarını yok edebileceğini söyleyince More onu şöyle yanıtlar; 'Peki son yasa da ortadan kalkıp şeytan sana iliştiğinde nereye saklanacaksın Roper?'[8]

More'un kendi yazılarında ve söz konusu konuşmaya ilişkin tarihsel kayıtlarda bu bölümü ve bu cümleleri bulmak zor. Ama Herakleitos'un iki frgamanı bu konuşmanın taraflarının düşüncelerini ifade eder. 'Yasaları adına dövüşmeli insanlar, kentin surlarını savunur gibi' (KRS 249). Fakat bir kent, yasalarını reddetmeli ve her şeyi kuşatan evrensel yasaya daha büyük bir güven duymalı. 'İnsanların bütün yasaları tek bir yasadan beslenmelidir; tanrısal yasadan' (KRS 250).

Herakleitos'tan günümüze kalan sözcüklerin sayısı on beş bini geçmemektedir. Onun, Antik ve modern filozoflar üzerindeki muazzam etkisi şaşırtıcıdır. Raphael'in Vatikan'daki *Atina Okulu* freskinde kendisine yakışan bir konuma yerleştirilmiştir. Platon ve Aristoteles,, birçok Yunan filozofunun imgesel portrelerini içeren bu anıtsal sahnede merkezi konumu işgal ederler. Ama gözler, kapının girişinde yer alan ve freske sonradan eklenmiş olan bir figüre ilişiverir: Herakleitos'un düşünceler içindeki çizmeli figürü en aşağı basamakta derin bir tefekküre dalmış halde öylece oturmaktadır.[9]

---

8 Robert Bolt, *A Man for All Season* (London: Heinemann, 1960), 39.

9 Geleneksel olarak Herakleitos'a ait olduğu kabul edilen figür fresk için çizilen taslaklardaki figür değildir. R. Jones ve N. Penny, *Raphael* isimli eserlerinde her iki geleneksel yorumdan da kuşku duysalar da (Raphael, London: Yale University Press, 1983, 77)

Parmenides ve Elea Okulu Düşünürleri

Roma imparatorluğu zamanında Herakleitos 'ağlayan filozof' olarak bilinirdi. Gülen filozof olan atomcu Demokritos ile karşıtlık içindeydi. Daha doğrudan bir karşıtlıksa, beşinci yüzyıl başlarında İtalya'daki bir felsefe okulunu idare eden Parmenides ile olanıdır. Klasik dönem Atina'sında Herakleitos, her şeyin değişmekte olduğuna yönelik kuramın savunucusu olarak bilinirdi. Parmenides ise hiçbir şeyin değişmediğini savunmaktaydı. Platon ve Aristoteles ise farklı biçimlerde de olsa bazı şeylerin değiştiğini bazı şeylerin değişmediğini savunmaya çalışmışlardı.

Aristoteles'e gör Parmenides (*Metafizik*, *A* 5. 986^{b}21-5) Xenophanes'in öğrencisiydi ama Kolophon'da ondan dersler aldığında henüz çok genç bir yaştaydı. Yaşamının çoğunu Napoli'nin yüz on kilometre güneyindeki Elea'da geçirmişti. Burada seyahat halinde olan Xenophanes'e denk gelmiş olsa gerektir. Xenophanes gibi o da bir şairdi: beceriksizce kotarılmış mısralardan oluşan felsefi bir şiir yazmıştı. Bu şiirin yüz yirmi mısrası elimize ulaşmıştır. Eserleri, tümü de önemli olan ve devamlılık arz eden fragmanlar şeklinde elimize ulaşmış olan ilk filozof odur.

Şiir bir girişten ve biri hakikat yolu, öteki ise ölümlü sanıların yolu olarak adlandırılan iki parçadan oluşmaktadır. Giriş bölümü, şairi Güneşin kızlarıyla birlikte bir at arabasında seyahat ederken resmeder. Hep birlikte, gecenin kara dehlizlerini arkalarında bırakıp Güneşe doğru yol alır ve sonunda Gece ve Gündüz adını taşıyan iki ayrı yola açılan iki kapının önüne varırlar. Bunların hakikatin ve sanının yollarıyla ilişkilendirilip ilişkilendirilmediği belli değildir. Ne olursa olsun, seyahatlerinde onlara refakat eden Tanrıça, şu iki şeyi öğrenmeleri gerektiğini söyler:

> Hakikatin güven dolu sarsılmaz yüreğinin yanı sıra
> Zavallı fanilerin sanatlarındaki yanlış kanaatleri (KRS 288. 29-30).

Araştırma, sadece iki yolda mümkündür:

> İki araştırma yolu vardır
> Biri var olmanın, öteki olmamanın yolu
> Biri güvenilir hakikatin peşinden gidenlerin yoludur

Michelangelo'nun, Raphael'in modeli olduğunu söylenir.

> Öteki var olmama, var olmamanın zorunlu olduğudur. (KRS 291. 2-5).

(Okura Parmenides'in Yunancasının da tıpkı yukarıdaki çeviri metin kadar beceriksizce ve anlaşılması güç olduğunu belirtmem gerekiyor). Parmenides'in böyle bulmacamsı bir şekilde ortaya koymuş olduğu Hakikat Yolu, felsefede bir çığırın işaretçisi olmuştur. Adına ontoloji denen ve varlık bilgisi anlamına gelen yepyeni bir disiplinin kurucu beyannamesi gibidir.

Parmenides'e göre, var olan ve düşünülür olan ne varsa hepsi de Varlıktan başkası değildir. Varlık tek ve bölünmezdir: başlangıcı ve sonu yoktur, zamana bağlı dönüşümlerden bağışıktır. Kazandaki su kaynarken olup bitenler, Herakleitos'un ifadeleriyle suyun ölümü ve havanın doğumu olarak görülebilir ama Parmenides için bu, Varlığın doğumu ve ölümü anlamına gelmez. Olup biten dönüşümlerin hiçbiri varlıktan yokluğa geçiş şeklinde gerçekleşmez. Bütün değişim varlık içinde olup biter. Ama Parmenides'e göre aslında gerçek anlamda hiçbir değişim yoktur. Varlık daima aynıdır ve zaman aslında gerçek değildir çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek daima aynıdır.[10]

Evrende gözlemlediğimiz görünür değişim, Parmenides'in şiirinin ikinci bölümü olan Görünüşün Yolu'nda betimlenir. Burada tanrıça şunları öğretir:

> Güvenilir sözlerime ve düşüncelerime nihayet veriyorum;
> Yani hakikatin hikâyesine... Bundan gayrısı başka bir şey-
> İnsanların sanılarıyla izah edilebilecek olan bir yalanlar yumağı. (KRS 300).

Parmenides'in, neden aldanmış fanilerin zihinlerini meşgul eden yanlış mefhumları yinelemek zorunda hissettiği belirsizdir. Eğer şiirinin ikinci bölümünü bağlamının dışında okuyacak olursak onda İyonya düşünürlerininkine çok benzeyen bir kozmoloji görebiliriz. Parmenides o güne kadarki karşıtlık çiftlerine aydınlık ve karanlığı da ekler ve Aristoteles onun Sevgiyi her şeyin etken nedeni olarak gördüğüne inanır (*Metaf.* A 3. 984^{b}27). Görünüşün Yolu aslında o güne dek bilinenlere uymayan iki gerçeklik içe-

10 Parmenides'in ontolojisine ilişkin detaylı bir inceleme için 6. Bölüme bakılabilir.

rir; ilki dünyanın bir küre olduğu (D.L. 9. 21.) ikincisi ise Sabah Yıldızının Akşam Yıldızı ile aynı olduğudur. Parmenides'in reddedilen keşfi, sonraki nesil filozoflara, özdeşlik yargıları için bir çerçeve sağlamıştır.[11]

Parmenides'in, Pythagoras'ın yaşadığı Samos'tan gelen ve aynı zamanda Herakleitos'tan da ders aldığı söylenen Melissus isimli bir öğrencisi vardı. Siyasette aktif biriydi ve Samos donanmasının amiralliğine dek yükselmişti. Samos, M. Ö. 441'de Atina'lıların saldırısına uğramış ve Atina savaşın sonunda zafere ulaşmışsa da, Melissus'un Perikles'in donanmasını iki kez hezimete uğrattığı söylenir (Plutarkhos, Perikles 166c-d; D.L. 9. 4).

Melissus Parmenides'in şiirindeki felsefeyi açık bir düzyazı ile şerh etmiş ve evrenin sınırsız, değişmez, hareketsiz, bölünmez ve homojen olduğunu iddia etmiştir. Parmenides'in birci düşüncelerinden türetmiş olduğu iki görüşle hatırlarda yer etmiştir: (1) acı, gerçek değildir çünkü varlığın noksan olduğu sonucunu doğurur; (2) boşluk diye bir şey yoktur çünkü bu durumda yokluğun bir parçası olması gerekir. O halde mekânsal hareket de mümkün değildir çünkü uzayda yer kaplayan cisimlerin hareket edebilmelerini sağlayacak bir boşluk yoktur (KRS 534).

Parmenides'in bir başka öğrencisiyse Elealı Zenon'du. Hareketin imkânsızlığını gösteren çok daha meşhur bir dizi kanıtlama geliştirmişti. İlki şöyle bir şeydir: "Hareket yoktur çünkü hareket eden her şey, yolunu nihayete erdirmeden önce yolun ortasına gelmelidir. Bir stadyumun diğer köşesine varmak için önce yolun yarısını koşman lazım, sonra kalan yolun yarısını, derken bu sonsuza gider. Aşil ve Kaplumbağa olarak bilinen ikinci argüman daha da meşhurdur. Zenon bu argümanda, yavaş olanın hızlı olan tarafından asla aşılamayacağını söyler. Çünkü takipçi, önce takip ettiği şeyin geride bıraktığı noktaya ulaşmalıdır ve bundan yavaş olanın daima önde olacağı sonucu çıkar. Gelin Aşil'in kaplumbağadan dört kat hızlı koştuğunu farz edelim. Bunlar yüz metre koşusu yapsınlar ve kaplumbağa başlangıç çizgisinden kırk metre öteye ilerlemiş olsun. Zenon'a göre Aşil yarışı asla kazanamayacaktır. Çünkü o kırkıncı metreye erişene kadar kaplumbağa on metre daha yol kat edecektir. Aşil bu on metreyi de koştuğunda kaplumbağa iki buçuk metre daha yol almış olacaktır. Her

11 On dokuzuncu yüzyıl filozofu Gottlob Frege, bu örneği anlam ile gönderge arasındaki meşhur ayrımını ifade etmekte kullanır.

seferinde Aşil mesafe kat ederken kaplumbağa da, daha kısa bile olsa yeni bir mesafe alacak ve Aşil kaplumbağayı asla geçemeyecektir (Aristoteles, *Fiz*. 5. 9. 239ᵇ11-14).

Zenon'un bu ve benzeri kanıtlamaları, mesafe ve hareketin sonsuza dek bölünebilir olduğu varsayımına dayanırlar. Kanıtlamaları bazı filozoflarca dâhice bulunmuş ama sofistik paradokslar olarak görülmüştür. Fakat başka bazıları onlardan epeyi etkilenmiştir: mesela Bertrand Russell, bunların, Weierstrass ve Cantor tarafından on dokuzuncu yüzyılda matematik alanında gerçekleştirilen rönesansın temelini oluşturduklarını iddia eder.[12] Zenon'un bu bulmacalarını bizim için muhafaza eden Aristoteles, sonsuzluğun iki türü olan aktüel sonsuzlukla potansiyel sonsuzluğu birbirinden ayırarak hareketin imkânını yeniden temellendirmiş ve böylece bu paradoksları etkisiz kıldığını iddia etmiştir.[13] Fakat Zenon'un ortaya koyduğu bu sorunlara, yüzyıllar geçtiği halde, filozofları ya da matematikçileri tatmin edecek herhangi bir çözüm geliştirilememiştir.

Empedokles

Antik Yunan İtalya'sında yaşamış olan erken dönem düşünürlerin en etkileyicisi, beşinci yüzyılın ortalarında yetişmiş olan Empedokles'ti. Sicilya'nın güney sahillerindeki bir kasaba olan ve bugün Agrigento olarak bilinen Agragas'ın yerlisiydi. Şehrin limanı bugün Empedokles Limanı adını taşır ama bu durum filozofa yönelik vefanın değil, Risorgimento'nun İtalya'nın geçmiş zaferlerinin onurlandırılması için başlattığı, şehirleri yeniden adlandırma tutkusunun bir ifadesidir.

Empedokles, ödül kazanmış atlarla dolu bir haranın sahibi olan soylu bir aileden gelmekteydi. Ama siyaset alanında demokratlığıyla ünlenmişti; şehri diktatörlüğe sürükleyecek bir darbeyi önlediği söylenmekteydi. Hikâyenin devamında müteşekkir yurttaşlarının ona krallık önerdikleri ama onun makamı mansıbı reddedip bir doğa bilimci ve rehber olarak mütevazı bir yaşam sürmeyi yeğlediği anlatılır (D.L. 8. 63.). İhtirastan uzak biri idiyse de kendini beğenmişlikten geri duramamıştır. Şiirlerinden birinde nereye gitse kadınların ve erkeklerin nasihat ve şifa için başına üşüştükle-

12 *The Principles of Mathematics* (London: Allen&Unwin, 1903), 347.
13 5. Bölüme bakınız.

rinden söz ederek böbürlenir. Yaşlılığı engelleyecek ilaçlara sahip olduğunu ve havayı kontrol edecek büyü sözleri bildiğini iddia etmekteydi. Aynı şiirde, tanrısal bir konum edinmeyi başardığını da açıkça söylemiştir (D.L. 8. 66.).

Farklı biyografi gelenekleri, sıra belki yanlış olsa da, Empedokles'i Pythagoras'ın, Xenophanes'in ve Parmenides'in öğrencisi yaparlar. *Doğa Üzerine* isimli heksametrik şiirinde Parmenides'i taklit ettiği açıktır; Pausanias isimli arkadaşına ithaf ettiği bu şiir, günümüze sadece ellisi tanesi ulaşmış olan iki bin mısra içermekteydi. *Arınmalar* isimli dini bir şiiri de bulunmaktadır ama bu şiirden günümüze ulaşan parçalar öncekinden de azdır. Akademisyenler, günümüze ulaşmış olan bütün bu bağlantısız aktarımların hangi şiire eklenmeleri gerektiği hususunda görüş birliğine varamamaktadırlar; bazıları aslında her iki şiirin de tek bir esere ait olduğunu düşünmektedirler. Dahası bu yapboz metninin parçaları, 1994 yılında Strasbourg Üniversitesi arşivlerinde, papirüslere yazılmış kırk fragman daha bulunmasıyla birlikte yeniden düzenlenmişlerdir. Empedokles, şiir konusunda Parmenides'ten daha akıcı ve yeteneklidir. Aristoteles'e göre, Kserkses'in Yunanistan'ı işgalini anlatan epik bir şiir kaleme almış ve başka antik kaynaklara göreyse birkaç tragedya yazmıştır (D.L. 8. 57).

Empedokles'in doğa felsefesi, bir açıdan İyonya filozoflarının düşüncelerinin bir sentezi olarak görülebilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, onların her biri bir maddeyi evrenin temeli ya da baskın unsuru olarak belirlemişlerdi. Thales suya, Anaksimenes havaya, Xenophanes toprağa, Herakleitos ise ateşe en yüksek payeyi vermişti. Empedokles için bu maddelerin dördü de eşit ölçüde temel maddeler ya da kökenlerdi. Bu kökenlerin daima var olduklarını ama birbirleriyle, evrendeki bildik nesneleri ve göğün sakinlerini meydana getirecek şekilde çeşitli ölçülerde karıştıklarını iddia etmekteydi.

> Bu dördünden doğmuştur, olmuş, olan ve olacak.
> Ağaçlar, hayvanlar, insanlar ve bütün kadın ve erkekler
> Havada kuşlar, suyun ışıltılarıyla beslenen balıklar;
> Ve kadim Tanrılar, binyıllardır tapınılan göklerde...
> Bu dördü her şeyde vardır, birbirine karışır ve
> Evrendeki çeşit çeşit şeyi meydana getirirler (KRS 355).

Empedokles'in 'kökenler' olarak andığı ve Platon'la sonraki Yunan düşünürlerinin *stoikheia* dedikleri sözcük, erken evrelerde, bir sözcüğün hecelerini belirtmek için kullanılmaktaydı. Bu sözcüğün Latince karşılığı olan ve bizdeki element sözcüğünün de kendisinden türediği *elementum* sözcüğü, kökenleri hecelere değil de alfabedeki harflere benzetir. On yedinci yüzyıla, yani Boyle'un zamanına kadar, filozoflar ve bilim insanları, Empedokles'in dört öğe öğretisine fizikte ve kimyada başat bir rol atfetmekteydiler. Aslında bu öğretinin günümüzde farklı biçimde de hala geçerliğini koruduğu söylenebilir. Empedokles bu öğeleri maddenin dört farklı hali olarak düşünmekteydi; biz de katılığı, sıvılığı ve gazlığı maddenin üç farklı hâli olarak düşünmekteyiz. Empedokles'e göre buz, su ve buhar, sırasıyla toprak, su ve havayı örnekleyen nesnelerdir. Bizim içinse aynı maddenin, yani H2O'nun farklı durumlarıdır. Ateşi, özellikle de güneşin ateşini, bunlarla eşit öneme sahip olan dördüncü öğe olarak düşünmek akla aykırı değildi. Yirminci yüzyılda ortaya çıkan ve Güneşin yaydığı ısıdaki parçacıkların özelliklerini inceleyen plazma fiziğinin, Empedokles'in dördüncü öğesini, diğer üç öğeyle olan benzerlikleri üzerinden yeniden yorumladığını söylemek mümkündür.

Aristoteles, evreni açıklayan bir kuramın, sadece evreni meydana getiren temel öğeleri saptamakla kalmayıp, bu öğelerin mevcut evrendeki canlı ve cansız öğeleri nasıl meydana getirdiklerini, birbirleriyle nasıl karıştıklarını da açıklaması gerektiğini anlamış olması nedeniyle Empedokles'i övmüştür. Empedokles, bu rolü Sevgi ve Nefrete yükler: Sevgi, öğeleri bir araya getirirken Nefret, onları birbirlerinden uzaklaştırır. Kökenler, bazen çokluktan birliğe geçecek şekilde birleşir, bazen birlikten çokluğa dağılırlar. Empedokles, öğelerin dur durak bilmeksizin karşılıklı olarak sürekli dönüşüp duracaklarını, aşkın onları her an bir araya getireceğini, nefretinse onları her an birbirlerinden ayıracağını söyler (KRS 348).

Sevgi ve Nefret, fizik kuramlarının çağlar boyu inceleyip durduğu 'çekilim' ve 'itilim' güçlerinin betimsel atalarıdır. Empedokles'e göre tarih bazen Sevginin bazen Nefret'in egemen olduğu bir döngüdür. Öğeler, sevginin etkisiyle, Parmenides'in evrenini anımsatan homojen, uyumlu ve muhteşem bir küre oluşturacak şekilde bir araya gelirler. Nefretin etkisiyleyse ayrışırlar. Sevgi, kaybettiği mevzii yeniden elde etmeye başlayınca canlı varlıklar meydana gelirler (KRS 360). Hayvan, kuş, balık gibi bileşik yapıdaki

varlıkların tümü var olup son bulacak olan geçici yaratıklardır; yalnızca temel öğeler ebedidir ve yalnızca evrensel döngü sonsuza dek sürer.

Empedokles, canlı türlerinin kökenlerini açıklarken en güçlünün hayatta kalması yoluyla işleyen dikkat çekici bir evrim kuramı öne sürmüştür. Öğelerin birbirlerine kimyasal biçimde karışması sonucu, önce et ve kemik ortaya çıkmıştır. Et, ateş, hava ve suyun eşit miktarda karışmasıyla oluşurken, kemikse iki parça suyun, iki parça toprak ve dört parça ateşle karışmasından doğmuştur. Bu bileşenlerden, bağımsız olarak kollar, bacaklar ve diğer organlar şekillenmiştir: göz çukuru olmayan gözler, omuzsuz kollar ve boyunsuz başlar (KRS 375-6). Bunlar eşlerini bulup değişene dek ortalıkta öylece dolaşıp durmuş; sonra bir araya gelerek bileşimler oluşturmuşlardır. Erken evrelerde bu bileşimler genelde çok uyumsuz olmuştur. Böylece birçok ucubeler meydana gelmiştir: insan başlı öküzler, öküz başlı insanlar, önde arkada yüzleri ve göğüsleri olan çift cinsiyetli yaratıklar (KRS 379). Tesadüfün eseri olan bu organizmaların çoğu, çok hassas ve kısırdı; bunlardan en uyumlu olanları bildiğimiz insan ve hayvan türlerine dönüşerek varlıklarını sürdürdüler. Bu uyumluluk, bir tasarım sonucu değil, rastlantı eseri ortaya çıkmıştı (Aristoteles, *Fizik*, 2. 8. 198^{b}29).

Aristoteles, farklı canlı organizmaların zeytin ve yumurta, ya da yaprak ve tüy gibi farklı parçalarının benzer işlevlere sahip olduğu yolundaki önemli biyolojik ilkeyi kavrayan ilk kişi olduğu için Empedokles'i takdir eder (Aristoteles, *GA*. 1. 23. 731^{a}4). Fakat onun ereksellliği tesadüfe indirgeme teşebbüsünü aşağılar ve biyologlar bu konuda yüzyıllar boyunca Empedokles'ten ziyade, Aristoteles'i takip etmişlerdir. Fakat Darwin onu 'doğal seçilim ilkesinin müjdecisi' olarak selamladığında son gülen Empedokles olmuştur.[14]

Empedokles, duyu algısına, benzer benzerle bilinir ilkesini esas alan bir açıklama getirirken yine bu dört öğe öğretisinden yararlanmıştır. *Arınmalar* isimli şiirinde fizik kuramını Pythagorasçı ruh göçü öğretisiyle birleştirmiştir.[15] Nefret –Tanrı ya da insan olsun– tüm günahkârların ruhlarını farklı kara ve deniz canlılarının bedenlerine hapsederek cezalandırır. Bu

14 *Türlerin Kökeni*'nin 6. Baskısına ek. Alıntılayan A. Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (London: Allen Lane, 2000), 80.

15 7. Bölüme bakınız.

reenkarnasyon döngüsü, sonraki yaşamda kâhin, ozan, doktor ya da hükümdür gibi ayrıcalıklı insanlar arasına katılma umudunu sürekli canlı tutar (KRS 409). Empedokles de kendisini bütün bu uğraşlarla iştigal eden biri olarak tanımlamaktaydı.

Empedokles, yazılarında, katı bir mekanistik yaklaşımla mistik ve dinsel bir yaklaşım arasında sorunsuzca gidip gelir. Bazen dört öğeyi tanrıların isimleriyle anar (Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis). Sevgi'yi ise, Schiller'in *Neşeye Övgü* isimli o muhteşem şiirini önceleyen ifadelerle yücelttiği Tanrıça Afrodit ile özdeşleştirir (KRS 349). Kuşkusuz kendi tanrısallık anlayışı da, Olimpos tanrılarını mitolojik kılıklarından soyduğu aynı yöntemle itibarsızlaştırılabilirdi. Ama Empedokles, sonraki kuşakların ilgisini bilhassa ölümüne ilişkin efsaneyle çekmişti.

Hikâyeye göre; hekimlerce ölüme terk edilen Pantheia isimli bir kadın Empedokles tarafından mucizevi şekilde yaşama döndürülür. Empedokles, bu olayın şerefine, zengin bir adamın Etna eteklerindeki evinde seksen davetliye bir kurban ziyafeti sunar. Tüm konuklar uyumaya gittiklerinde göklerin, adını seslendirdiğini duyar. Alelacele volkanın zirvesine çıkar ve sonra Milton'un ifadeleriyle:

> Bir Tanrı görülen o adam
> Atladı şevkatle Etna'nın alevlerine (*Paradise Lost*, III. 470).

Matthew Arnold bu öyküyü *Empedokles Etna'da* isimli eserinde dramatize etmiştir. Kraterin kıyısına ulaşan filozofun ağzından şu mısralar dökülür:

> Bu yürek coşmayacak bir daha;
> Sen ey az sonra ölecek olan Empedokles!
> Düşüncenin kemirgen alevinden,
> Çıplak ve ebediyen huzursuz bir Akıldan
> başka bir şey değilsin!
> Membaı olan köklerine
> Dönecek her şey geri;
> Bedenlerimiz toprağa
> Kanımız suya

Gazabımız ateşe
Nefesimiz havaya karışacak yine.
Esenlikle doğmuşlardı, esenlikle gömülecekler.
Peki ya Akıl!

(mısralar 326-328).

Arnold, son atlayışından önce filozofa, hakikate duyduğu sevginin mükâfatı olarak aklının asla tümüyle yok olmayacağı umudunu bahşeder.

Anaksagoras

Empedokles Darwin'in müjdecisi olarak ölümsüzleştiği gibi, Anaksagoras da kimilerince günümüzün popüler kozmoloji kuramlarından biri olan Big Bang'in entelektüel öncülü olarak kabul edilmiştir. Anaksagoras, M. Ö. 500 dolaylarında İzmir yakınlarındaki Klazomenae'de doğdu ve muhtemelen Anaksimenes'in öğrencisi oldu. Perslerle Yunanlılar arasındaki savaşın sona ermesinden sonra Atina'ya geldi ve siyasetçi Perikles'le yakınlaştı. Böylece Atina tarafından yetiştirilen ya da ağırlanan bir dizi önemli filozofun da ilki oldu. Perikles gözden düşünce Anaksagoras da kitlenin saldırılarının hedeflerinden biri haline geldi. İhanet ve dinsizlikle suçlandı ve 428 tarihindeki ölümüne dek saygın bir sürgün olarak yaşayacağı Çanakkale boğazındaki Lampsakos'a kaçtı. Evrenin başlangıcına ilişkin görüşü şöyledir: 'Her şey birlikteydi, sayıca sonsuz ve küçüklükte sonsuz; çünkü küçük de sonsuzdu. Her şey bir arada iken küçüklüklerinden dolayı hiçbir şey ayırt edilemiyordu. Her şey hava ve eter altındaydı, bu ikisi de sonsuzdu' (KRS, 467). Bu ilksel yığın dönmeye başladı etrafındaki eterle ve havayla savruldu. Bunlardan yıldızlar, Güneş ve Ay oluştu. Bu dönüş, yoğun olanın seyrek olandan, sıcağın soğuktan, kurunun nemliden ve aydınlığın karanlıktan ayrılmasına yol açtı. Ama bu ayrım asla tamamlanmadı ve bugün de her şeyde diğer her şeyden bir miktar bulunur. Siyah olanda daima biraz beyazlık, sıcak olanda biraz soğukluk vs. bulunur. Her şey, içindeki baskın unsura göre adlandırılmıştır (Aristoteles, *Fiz.* 1. 4. 187ª23). Bu durum saç, et ve daha birçok şey içeren tohumların durumunda açıkça görülür ve yediğimiz yiyecekler için de aynı şekilde geçerli olsa gerektir (KRS, 483-4, 496). Yani bir başlangıçta olduğu gibi bugün de tüm şeyler bir aradadır.

Anaksagoras evrendeki genleşmenin günümüzde de sürdüğünü ve gelecekte de devam edeceğini söyler (KRS 476). Belki bizimkinden farklı dünyalar da oluşmuş olabilir. Anaksagoras, her şeyin her şeyde bulunuyor olmasının şu sonucu doğuracağını söyler;

> İnsanlar oluştu ve diğer canlı varlıklar. Ve insanlar çiftlikler edindi ve tam da bizimki gibi kentlerde meskûn oldu ve onlar da bizim gibi bir güneşe, aya ve diğer her şeye sahipti. Toprak tıpkı bizim gibi onlar için de ekilip biçilecek, erzak edilecek her türden mahsulü meydana getirdi. Bunların tümü de ayrışma süreciyle ilgilidir çünkü sadece burada bizimle değil, başka yerlerde de olup biten bir süreçtir (KRS 498).

Böylece Anaksagoras, sonraları Giordano Bruno'nun da iddia edeceği gibi, idea düşüncesinin kâşifi olmuş, evrenimizin bizimki gibi akıl sahibi yaratıklarca meskûn olan birçok evrenden biri olduğu yolundaki iddiası ise yüzyılımızın özellikle son çeyreğinde yeniden popüler hale gelmiştir. Anaksagoras'a göre evrenin gelişimini başlatan hareket, Aklın etkinliğidir. 'Her şey bir aradaydı ve sonra Akıl onları düzene soktu' (D.L. 2. 6.). Sonsuz ve yalın yapıdaki Akıl, öğelerin genel karışımından bağışıktır; Böyle olmasaydı o da evrimsel süreçte değişim gösterir ve süreci yönetemezdi. Maddeyi aklın sıkı denetimine veren bu öğreti Anaksagoras'ın çağdaşlarını etkilemiş ve Anaksagoras'a Akıl lakabı takılmıştı. Bu öğreti, Platon ve Aristoteles'i çok etkilemişse de, gerçekte ne söylemek istediğini doğru biçimde tastamam saptayabilmek güçtür.

Platon'un *Phaidon* diyalogunda Sokrates, zindandaki son günlerinde, erken dönem filozofların doğa felsefelerinde karşısına çıkan mekanistik açıklamalardan, zamanla nasıl hayal kırıklığına uğradığını anlatır. Anaksagoras'ın her şeyi Nous ya da Akıl ile açıkladığını duyduğunda bundan memnun olmuştur fakat Anaksagoras'ın, eserlerinde buna hiç göndermede bulunmamasından dolayı hayal kırıklığına uğramıştır. Anaksagoras, Sokrates'in tüm hareketlerini aklıyla gerçekleştirdiğini söyleyen, ama onun şimdi burada, zindanda oturmakta olmasının sebeplerini açıklarken, Atina mahkemesinin verdiği karara boyun eğip burada oturmanın daha iyi olacağına hükmetmiş olmasını göz ardı ederek, kemiklerinden kas kirişlerine kadar vücudunun yapısı, vücut parçalarının doğaları ve özellikleri üzerine konuşmakla yetinen biri gibidir. Ereksel açıklama mekanistik açıklama-

dan daha derinliklidir. Eğer biri, herhangi bir şeyin oluşunun, bozuluşunun ya da varlığının sebebini bulmak istiyorsa onun için en iyi var oluş, etme ya da edilme biçiminin ne olduğunu bulmaya çalışmalıdır (*Phd.* 97d).

Anaksagoras, Akıl hakkında tanrısal olana uygun bir biçimde konuşur ve bu da Atina mahkemesi tarafından, Atina'ya tuhaf tanrılar getirmekle suçlanmasına yol açmıştır. Aslında bu dinsizlik suçlamasının onun bilimsel varsayımlarını esas aldığı anlaşılmaktadır. Mesela Güneşin Peloponnesos'tan biraz daha büyük olan alevden bir metal yığını olduğunu söyler. Bunun güneşi tanrı olarak görüp ululayan yaklaşımla bağdaşmadığı düşünülmüştür. Anaksagoras, Lampsakos'taki sürgün günlerinde insanlığa son bir ihsanda daha bulunur: okul tatili fikrini keşfeder. Şehir yöneticileri kendisine onu nasıl onurlandırmalarını istediğini sorduğunda, öldüğü ay çocukların okula ara vermelerini istediğini söyler. Metinlerinde şemalar kullanan ilk yazar olarak bilim öğrencilerinin şükranlarını zaten kazanmış bulunuyordu.

Atomcular

Modern bilime yönelik olarak Ön Sokratik dönemde ortaya çıkan son ve en çarpıcı öngörü, Miletli Leukippus ve Abdera'lı Demokritos tarafından ortaya konmuştur. İsimleri Edi ile Büdü gibi daima beraber anılsa ve birlikte Atomculuğun kurucuları olarak görülseler de Leukippus hakkında, Demokritos'un hocası olması dışında pek bir şey bilinmemektedir. Bu kurama ilişkin bilgilerimizi temelde Demokritos'tan günümüze ulaşan yazılardan edinmekteyiz. Demokritos, bilge ve üretken bir yazardı; Şiir ve armoniden askeri taktiklere ve Babil ilahiyatına kadar uzanan birçok konuda yaklaşık seksen eser kaleme almıştı. Bu eserlerin hepsi de kayıptır ama ondan günümüze ulaşan ve önceki filozoflarınkinden daha fazla parça içeren bir koleksiyona sahibiz.

Demokritos Trakya kıyılarındaki Abdera'da doğdu ve Yunan anakarasında doğan ilk önemli filozoftu. Doğum tarihi bilinmemektedir ama muhtemelen M. Ö. 470-460 tarihleri arasında doğmuştur. Bazı görüşlerini kendisine borçlu olduğu Anaksagoras'tan kırk yaş daha genç olduğu aktarılmaktadır. Epey geniş bir coğrafyada seyahatler yapmış. Mısır'ı ve İran'ı ziyaret etmiştir. Ama seyahat ettiği ülkelerden çok da etkilenmemiştir. Bir keresinde tek bir bilimsel açıklama keşfetmeyi İran kralı olmaya yeğlediğini söylemiştir (D.L. 9. 41; DK 68 B118).

Demokritos'un temel savı, maddenin sonsuza dek bölünemeyeceği yolundaydı. Bu sonuca nasıl bir akıl yürütmeyle vardığını bilmiyoruz ama Aristoteles, onun şu şekilde akıl yürütmüş olabileceğini tahmin etmektedir; herhangi türden bir maddeden bir parça alıp onu bölebildiğimiz kadar bölecek olsak, görünmeyecek kadar küçük de olsa bir yerde durmak zorunda kalacağız. Maddenin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul edemeyiz: bunun gerçekleştiğini farz edip soralım: bu mümkün olsa ortaya nasıl bir sonuç çıkacaktır? Eğer bu sonsuz sayıdaki parçanın her biri belli bir büyüklüğe sahipse daha da bölünebilmelidir ve bu da varsayımımızla çelişecektir. Öte yandan bölme işleminden geriye kalan parçaların herhangi bir büyüklüğü olmasa bu sefer herhangi türden bir nicelik sergileyemeyeceklerdir: sonsuzla çarpılmış sıfır, yine sıfır olarak kalacaktır. O halde bölünmenin bir yerde nihayet bulması gerektiği sonucuna varmak durumundayız ve olası en küçük parça bile büyüklük ve şekil sahibi bir cisim olmak zorundadır. Demokritos bu incecik, gözle görülmez parçacıklara 'atom' adını verir (Bu sözcüğün Yunanca'daki birebir karşılığı 'bölünmez' anlamına gelir) (Aristoteles, *GC* 1. 2. 316^{a}13-316^{b}16).[16]

Demokritos, atomların duyular yoluyla algılanamayacak kadar küçük olduklarına inanmaktaydı; atomlar sayıca sonsuzlardı, sayısız çeşitlilikte karışımlara girebilmekteydiler ve sonsuza dek var olacaklardı. Demokritos, Elealı düşünürlere karşı çıkarak boşluğu kabul etmekte bir çelişki olmadığını savunmaktaydı: bir boşluk bulunmaktaydı ve atomlar bu sınırsız boş uzamda güneş ışınındaki toz zerrecikleri gibi daimi olarak hareket etmekteydiler. Farklı biçimlere girmekteydiler ve (A harfinin N harfinden farklı olması gibi) şekilce ya da (AN'nin NA'dan farklı olması gibi) terkipçe ya da (N'nin Z'den farklı olması gibi) duruşça farklı olabilmekteydiler. Bazıları içbükey bazıları dışbükeydi, bazıları kanca biçimindeyken bazıları ilmiğe benziyordu. Durmaksızın hareket ederek birbirleriyle çarpışmakta ve birleşmekteydiler (KRS 583). Gündelik yaşamda rastladığımız nesnelerin hepsi atomların bireşimlerinden oluşur, yani gelişigüzel çarpışmalarla meydana gelmişlerdir, türsel farklılaşmalarsa cisimleri meydana getiren atomlar arasındaki farklılıklara dayanır (Aristoteles, *Metafizik.* A 4. 985^{b}4-20; KRS 556).

16 Aristoteles'in bu argümana karşı geliştirdiği argüman için 5. Bölüme bakınız.

Anaksagoras gibi Demokritos da birçok evrenler bulunduğuna inanmaktaydı.

> Boyutları farklı, sayısız dünyalar vardır. Bazı dünyalarda güneş ve ay yoktur; bazılarında daha büyük bir ay ve güneş vardır; bazılarında ise birden çok ay ve güneş bulunmaktadır. Dünyaların birbirlerine olan mesafeleri farklılık gösterir. Uzayın bazı bölümlerinde daha fazla, bazı bölümlerinde daha az dünya vardır; bazı dünyalar genişlemekte, bazıları büzülmekte, bazıları doğmakta, bazıları batmaktadır. Bu dünyalar bazı durumlarda birbirleriyle çarpışarak yok olurlar. Hayvanlardan, bitkilerden ya da sudan mahrum dünyalar bulunur (KRS 565).

Demokritos'a göre atomlar ve boşluk yegâne iki gerçekliktir: suya, ateşe, bitkilere ya da insanlara baktığımızda gördüğümüz şey atomların boşluktaki kümelenmelerinden ibarettir. Algıladığımız duyusal nitelikler gerçek değil, uzlaşıma dayalı şeylerdir.

Demokritos atomların farklı türlerinin ve düzenlenişlerinin algılamakta olduğumuz nitelikleri nasıl meydana getirdikleri üzerine ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. Mesela keskin lezzetler küçük, ince, sivri ve tırtıklı atomlardan oluşurken, iri, yuvarlak ve pürüzsüz yapıdaki atomlarsa tatlılık hissine yol açarlar. Duyularımızla edindiğimiz bilgiler atomlar öğretisinin sağladığı aydınlanmayla mukayese edildiklerinde karanlıktan başka bir şey değildirler. Demokritos bu iddiaları haklılaştırmak için sistematik bir epistemoloji geliştirmiştir.[17]

Demokritos doğa bilimlerinin yanı sıra etik alanında da eserler yazmıştır. Bu konudaki birçok aforizması günümüze ulaşmıştır ve bunların bir kısmı beylik laflardır ya da zamanla beylik laflar haline gelmişlerdir. Fakat onu basmakalıp bir bilgeliğin tumturaklı pazarlamacısı olarak görmek hata olur. Bilakis, sekizinci bölümde de gösterileceği üzere, ifadelerine yönelik dikkatli bir inceleme, onun sistematik bir ahlak anlayışı geliştiren ilk düşünürlerden biri olduğunu gösterecektir.

Sofistler

Demokritos'un yaşadığı dönemde, ondan daha genç bir hemşerisi olan Protagoras yeni bir filozof zümresinin, Sofistlerin en kıdemli üyesi olarak

---

17 4. bölüme bakınız.

sıyrılmıştı. Sofistler, kentten kente gezen ve çeşitli konularda uzmanlık eğitimi veren seyyar öğretmenlerdi. Felsefenin –bu sözcüğü en geniş anlamıyla ele alacak olsak bile– ötesine yayılan çok geniş bir alanda hizmet ve eğitim sundukları için, tam manasıyla filozof olarak nitelenemeyecek olsalar da yeteneklerini ücret mukabilinde aktardıkları için onları ilk profesyonel filozoflar olarak vasıflandırmak mümkündür. Bunlardan en yeteneklisi olan Elis'li Hippias, terzilik ve kunduracılık gibi pratik sahalardaki yeteneklerinin yanı sıra matematikte, astronomide, müzikte, tarihte, edebiyatta ve mitolojide uzman olduğu iddiasındaydı. Başka bazı sofistler matematik, tarih ve coğrafya eğitimi verecek şekilde donanımlıydılar ve bütün sofistler retorik alanında yetenek sahibiydi. Mahkemelerde kendilerini savunmak zorunda olan ya da siyaset alanında kariyer yapmak isteyen gençlerin, alacakları eğitim ve rehberlik için önemli meblağlar ödemeye hazır oldukları beşinci yüzyıl Atina'sında oldukça faal biçimde iş görmekteydiler. Sofistler "hukuki tartışma" ve "ikna edici hitabet" gibi alanlarda sistematik çalışmalar yapmışlardı. Bu alanlarda birçok farklı konuda eserler yazdılar. İşe gramerin temelleriyle başladılar: Protagoras, isimleri cinsiyetlerine göre ayıran ve fiillerdeki zaman ve kiplik ayrımlarını yapan ilk isimdi (Aristoteles, *Ret.* 3. 4. 1407^b6-8). Sofistler çalışmalarını kanıtlama tekniklerinin ve müdafaa hilelerinin listesini çıkararak sürdürdüler. Anlamı belirsiz metinleri yorumlayarak ve karşılıklı hitabette uzmanlaşarak erken dönem edebiyat eleştirmenleri arasına girdiler. Kamuya açık dersler verip performanslar sergilediler ve kimi zaman eğitim için, kimi zaman da sırf eğlence olsun diye münazaralar tertiplediler (D.L. 9. 53.). Bütün bu etkinlikleriyle, modern toplumdaki öğretmenlerin, danışmanların, avukatların, kamu ilişkisi uzmanlarının ve medyatik kişiliklerin gördüğü işlevlerin tümünü kapsayan bir rol oynuyorlardı.

Protagoras, Atina'yı önce Abdera elçisi olarak ziyaret etti. Atinalılarca büyük bir saygıyla karşılandı ve birkaç kez yeniden davet edildi. Perikles, M. Ö. 444 tarihinde ondan İtalya'nın güneyindeki Thurii'de yer alan yeni Pan-Helenik koloni için bir yasa yazmasını istedi. Atina'daki ilk kamuya açık performansını tragedya yazarı Euripides'in evinde sergiledi. Burada *Tanrılar Üzerine* isimli kısa bir incelemesini yüksek sesle okudu ve bu konuşmanın açılış cümleleri uzun süre hafızalara kazındı: 'Tanrıların ne var

olduklarını söyleyebilirim, ne de var olmadıklarını. Neye benzediklerini de bilmiyorum. Bunu bilmeyi engelleyen çok şey var: gerek konunun belirsizliği, gerek insan yaşamının kısalığı.' (D.L. 9. 51). En meşhur sözü olan 'insan her şeyin ölçüsüdür' bu kitabın sonraki bölümlerinde detaylı biçimde incelenecek olan rölativist bir epistemolojinin özetidir.[18]

Protagoras herhangi bir tartışmada karşıt yaklaşımı savunmaya da her zaman hazırdı ve zayıf bir kanıtlamayı daima daha iyi hale getirebilmesiyle övünmekteydi. Bu da açıkçası, kendisini savunmakta yetersiz olan herhangi bir müşterisini, katıldığı davalarda en iyi sunumu yapabilecek şekilde eğitebileceği anlamına gelmekteydi. Ama Aristophanes'ten Aristoteles'e kadar uzanan birçok düşünür, bunu yanlışı doğru gösterebilme yeteneği olarak yorumladılar (Aristophanes, *Bulutlar* 112 vd. 656-7; Aristoteles *Ret.* 2. 24. 1402ª25). Öğrencisi Eualthus'u ders ücretini ödemediği için dava etmiş, bu da düşmanlarının anlatmaktan hoşlandıkları bir hikâyeye dönüşmüştü. Eualthus, daha tek bir dava bile kazanamadığını ileri sürerek ödeme yapmayı reddetmiş. 'Pekâlâ' demiş Protagoras, 'eğer bu davayı kazanırsam ödeme yapmak zorunda kalacaksın çünkü davayı ben kazanmış olacağım ama olur da sen kazanırsan bana yine ödeme yapmak zorundasın çünkü bir dava kazanmış olacaksın' (D.L. 9. 56.).

Ege'deki Kios adasında doğup sonradan Protagoras gibi Atina'ya gelen bir başka Sofist olan Prodikus, kendi ana vatanında devlet memuruydu. Bir dilbilimciydi ama gramerden çok semantikle ilgilenmekteydi: ilk sözlük yazarı olarak kabul edilebilir. Aristophanes ve Platon onu eşanlamlı sözcükler arasında gereksiz ayrımlar yaptığı gerekçesiyle alaya almışlardı. Ama aslında ona atfedilen bazı ayrımlar (mesela 'istemek' sözcüğüne karşılık gelen *boulesthai* ile *epithumein* arasındaki ayrım gibi; Platon, *Prot.* 340b 2) sonraları felsefi anlamda büyük önem kazanmıştır.

Prodikos'a, Erdem ile Bilgeliği temsil eden iki kadın kişileştirme arasında seçim yapmak durumunda kalan genç Herkül hakkında yazılmış, ahlak dersleri içeren romantik bir fabl da atfedilir. Ayrıca dinin kökenlerine ilişkin bir teoriye de sahipti. Eski insanlar güneşi, ayı, nehirleri, su kaynaklarını ve diğer her şeyi, tanrılar gibi yaşamı kolaylaştıran şeyler olarak görmüşlerdi çünkü onlar bize yardım ederler ve Mısırlılar bu yüz-

18 4. Bölüme bakınız.

den Nile taparlar (DK 84 B5). Böylece Hephaistos'a tapınmak aslında ateşe tapınmaktır, Demeter'e tapınmaksa ekmeğe.

Bir zamanlar Empedokles'in öğrencisi olan Sicilya'daki Leontini'li Gorgias, Siraküza'ya karşı savaşta destek bulmak için elçi olarak Atina'ya gelen bir diğer sofisttir. Yalnızca ikna gücü yüksek bir hatip değil, aynı zamanda antitez ve retorik soruşturma gibi farklı konuşma türlerini sınıflandıran uzman bir retorikçiydi. Üslubu kendi dönemini oldukça etkilemiş ama sonraları fazla gösterişli bulunmuştu. Yazılarından günümüze, felsefi konularda yazılmış iki kısa eser kalmıştır.

Bunlardan ilki Truvalı Helen'e iftira atanlara karşı onu savunmayı amaçlayan retorik bir çalışmadır ve onun Paris'le birlikte kaçıp Truva Savaşına yol açtığı için suçlanamayacağını iddia etmektedir. 'Çünkü ya talihin cilveleri, tanrıların kararları ve zorunluluğun buyruğuyla böyle davranmıştır, ya zorla kaçırıldığı için, ya konuşmayla ikna edildiği için ya da kendini aşka kaptırdığı için' (DK 82 B11, 21-4). Gorgias bu alternatifleri sırayla ele alır ve Helen'in bütün bu durumlarda suçlamadan muaf olması gerektiğini savunur. Kadere karşı koyabilecek insan yoktur ve suçlanması gereken kişi kaçırılan değil, kaçırandır. Gorgias'ın işi buraya kadar kolaydır ama sıra Helen'in ikna edici konuşmalara boyun eğmiş olması durumunda da suçlanamayacağını savunmaya geldiğinde, Gorgias, söylenen sözün kuvveti üzerine hoş olduğu kuşku götürmeyen ama ikna edici olmaktan da uzak olan bir methiye düzmek zorunda kalmıştır. 'Güçlü bir hükümdardır o, zayıf ve hissedilmez, fakat tanrısal etkiler oluşturabilir.' Bu durumda bile, suçlanması gereken kaçırılan değil, kaçırandır. En nihayet eğer Helen âşık olmuşsa yine suçsuzdur: çünkü aşk, ya karşı konulmaz bir tanrıdır ya da merhametimizi uyandırması gereken bir akıl hastalığıdır. Bu kısa ama nükteli parça, özgürlük, belirlenimcilik, mücbir sebepler, tahrik ve karşı konulmaz dürtüler üzerine dönecek birçok felsefi tartışmanın da atası olmuştur.

Gorgias'ın *Var Olmayan Üzerine* isimli eseri üç kuşkucu sonuç doğuran üç argüman içerir: bunlardan ilki "hiçbir şey yoktur"; ikincisi "olsa da kimse bilemez"; üçüncüsü ise "bilse de kimseye aktaramaz" şeklindedir. Bu argüman dizisi, sonraki kuşaklarca iki farklı biçimde tekrarlanmıştır; ilki sahte Aristoteles'e ait olan *Melissus Üzerine* isimli eserde yer alır, ikincisi ise Sextus Empiricus tarafından ortaya konmuştur.

İlk argüman, Yunanca'daki "olmak" sözcüğünün çok yönlü doğasından yararlanır. Argümanı burada satır satır ele almayacağız ama altıncı bölümde, içerdiği önemli belirsizliklere açıklık getirmeye çalışacağız. İkinci argüman da ilki gibi işler. Eğer düşünce nesneleri varlık taşıyan şeylerse yalnızca varlık taşıyan şeyler düşünmenin nesneleri olabilirler. Ama düşünce nesneleri varlık taşıyan şeyler değildir; aksi durumda bir kez düşünülen her şey bu durumda olurdu. Ama var olmadıkları halde ben uçan bir adam ya da su üzerinde giden bir araba düşünebilirim. O halde varlık taşıyan şeyler, düşüncenin nesneleri olamazlar. Üçüncü argümansa içlerinden en akla yatkın olanıdır ve her bireysel duyumun öznel olduğunu, etrafımızdakilere, deneyimleri değil sadece sözcükleri aktarabileceğimizi iddia eder.

Bu meşhur sofistin, bu sıkıntılı vargıları temellendirmek için ileri sürdüğü argümanlar gerçek anlamda birer sofizmdir ve onlarla ilk kez karşılaşan kişiler tarafından bu yüzden reddedildikleri kuşku götürmezdir. Ama bir sofizmi reddetmek onun doğasını saptamaktan kolaydır ve bu illetin çaresini bulmaksa daha da zordur. İlk sofizm, Platon tarafından, ismiyle müsemma olan *Sofist*[19] diyalogunda etkili şekilde geçersiz kılınmıştır. İkinci sofizm, bazen Platon'un kendisinin de başvurduğu geçersiz bir argüman biçimindedir. Ama Aristoteles'in mantığı, sonraki düşünürlere (her değil A, B'dir' öncülünün 'değil B'nin bir A' olduğu anlamına gelmediğini açıkça göstermiştir. Deneyimin kişiye özel olduğu fikrinden türeyen üçüncü argüman ise yirminci yüzyılda Wittgenstein'in eserlerine kadar kesin biçimde geçersiz kılınamamıştır.

Protagoras, Hippias, Prodikus ve Gorgias'ın yanı sıra isimleri ve şöhretleri bize kadar ulaşmış olan başka sofistler de vardı. Mesela güçlünün savunduğu fikrin haklı olduğunu savunan bir Kallikles, adaletin güçlünün işine gelen şey olduğunu savunan bir Trashymakhos vardı. Euthydemos ve Dionysidorus gibi size babanızın bir köpek olduğunu kanıtlayabilecek mantık katilleri vardı. Ama bu adamları ve hatta yukarıda ele aldığımız daha şöhretli sofistleri büyük ölçüde Platon'un diyaloglarındaki karakterler olarak tanıyoruz. Felsefi görüşleri de en iyi şekilde bu diyaloglar bağlamında ele alınabilmektedir. Sofistler hakkındaki tarihsel gerçekleri araş-

19 6. Bölüme bakınız.

tırmak, Kral Lear ya da Prens Hamlet'in, Shakespeare onları yazmadan önce ne mene kişiler olduklarını araştırmaktan farksızdır.

Bu yüzden bu sofistlere veda ederek, bir görüşe göre en büyük sofist, bir başka görüşe göre ise herhangi bir sofizmle taban tabana karşıt olan gerçek filozofun bir örneği olan Sokrates'i incelemeye geçeceğiz.

Sokrates

Sokrates'in felsefe tarihinde eşsiz bir yeri vardır. Ayrıca felsefenin ilk büyük çağını ve dolayısıyla bir anlamda felsefeyi başlatan kişi olarak saygıyla selamlanır. Ders kitaplarında kendisinden önceki düşünürlerin tümü, sanki ondan önceki felsefe bir tür tarih öncesiymiş gibi, Ön Sokratikler adı altında toplanır. Ama Sokrates geride hiçbir eser bırakmamıştır ve ona atfedilen sözler arasında, hayranlarından birinin edebi kurgusu olmayıp da kendi ağzından döküldüğüne emin olduğumuz bir söz bulmak güçtür. Felsefesine yönelik birinci elden bilgimiz Xenophanes, Parmenides, Empedokles ya da Demokritos'a dair bilgilerimizden de azdır. Ama felsefeye olan etkisi, diğer düşünürlerinkiyle mukayese edilemeyecek kadar büyüktür ve bu etki günümüze dek ulaşmıştır.

Antik dünyada birçok düşünce okulu, kurucularının Sokrates olduğunu iddia etmiş ve birçok kişi ona kusursuz bir filozof olarak saygı göstermiştir. Orta Çağlarda kendisi fazla araştırılmamış ama mantıkçılar ya da metafizikçiler ne zaman bir örnek vermek isteseler hep onun adını kullanmışlardır. Hukuk üzerine yazanlar için 'John Doe' ne ise, skolastik filozoflar için de Sokrates oydu. Sokrates'in yaşamı, modern dönemde yaşamış olan birçok farklı filozof tarafından da örnek kabul edildi; özellikle de tiranlık altında yaşayan ve ahmakça bir ideolojiye boyun eğmeyi reddettiği için idam tehlikesiyle yüzleşen filozoflar tarafından. Birçok düşünür onun 'sorgulanmamış hayat yaşanmaya değmez' şeklindeki vecizesini kendilerine mâlederek düşüncelerinin en iyi ifadesi olarak kabul ettiler.

Sokrates'in yaşamıyla ilgili ana noktaları sayıp dökmek fazla uzun sürmez. M. Ö. 469 dolaylarında Atina'da doğdu, Perslerin Yunanistan'ı istilasından on yıl sonra Plataea savaşında çarpıştı. Devlet adamı Perikles'in idaresindeki ongun bir demokrasi olan Atina'nın, emperyal bir güç olarak tüm Yunan dünyasına hükmettiği bir dönemde yetişti. Bu dönem, Phidias'ın heykellerinin, Parthenon'daki yapıların ortaya çıktığı, Aiskhylos,

Sophokles ve Euripidies'in o büyük tragedyalarını yazdıkları, sanatın ve edebiyatın altın yıllarıydı. Aynı dönemlerde tarih ilminin babası Herodot Pers Savaşlarına ilişkin gözlemlerini yazıyor, Anaksagoras Atina'yı felsefe ile tanıştırıyordu.

Sokrates'in yaşamının ikinci yarısıysa, Atina'nın, Yunanistan üzerindeki hâkimiyetinden, galip taraf olan Sparta adına feragat etmek zorunda kalmasıyla sonuçlanacak olan Peloponnesos Savaşlarının gölgesinde geçti. Sokrates, zırhlı piyade olarak katıldığı bu savaşın ilk yıllarında üç önemli çarpışmada rol aldı. Özellikle 422 tarihinde Delium'daki yıkıcı hezimetten sonraki geri çekilme esnasında iyice gün yüzüne çıkan dikkat çekici cesaretiyle ün kazandı. Savaşın son yıllarında Atina'ya dönerek 406 tarihinde şehir meclisinde görev aldı. Bir grup kumandan, Arginusae'deki deniz zaferinden sonra ölülerin cesetlerini terk edip döndükleri gerekçesiyle yargılanmaktaydılar. Kumandanları bireysel olarak değil, beraber yargılamak yasalara aykırı düşmekteydi ama Sokrates bu yasa dışı uygulamaya karşı çıkan tek kişi oldu ve sanıklar infaz edildiler.

M. Ö. 404 tarihinde, savaş yeni sona ermişken, Spartalılar Atina demokrasisini ortadan kaldırıp yerine hunhar idareleriyle uzun yıllar anımsanacak olan 'Otuz Tiranlar' adında oligarşik bir idare getirdiler. Sokrates, Salamis'li Leon isimli masum bir adamı tutuklaması bildirildiğinde emri umursamadı. Yasaya aykırı emirleri uygulamayı reddetse de, oligarşiyi devirip demokrasiyi yeniden inşa eden devrimde rol almadığı anlaşılıyor. Dürüstlüğü artık hem demokratlar, hem de aristokratlar tarafından ona karşı bir kin vesilesi haline getirilmişti ve yeniden işbaşına gelen demokratlar, Sokrates'in Kritias ve Kharmides gibi bazı yakın dostlarının Otuzlar arasında yer aldıklarını anımsayıverdiler.

Tutkulu bir demokrat siyasetçi olan Anytus, iki arkadaşıyla birlikte Sokrates'e karşı bir ithamname kaleme aldı. İthamname aynen şöyleydi: 'Sokrates devletin kabul ettiği tanrıları reddederek yerlerine yeni tanrısallıklar getirmiş ve suç işlemiştir. Ayrıca çocuklarımızı kötü yola düşürmek suçunu da işlemiştir. Talep edilen ceza ölümdür' (D.L. 2. 40.). Sokrates'in iki hayranı, onun kendisini savunmak için yaptığı konuşmadan bazı kurgusal uyarlamaları günümüze aktarmışlarsa da, elimizde mahkeme sürecine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Gerçekte ne söylemiş olursa olsun, beş yüz vatandaştan oluşan jüri heyetinden yeterli sayıda üyeyi

ikna etmekte başarısız olduğu açıktır. Küçük bir azınlığın itirazına rağmen suçlu bulunmuş ve ölüm cezasına çarptırılmıştır (D.L. 2. 40). Hapis süreci esnasında, dini bir uygulamadan kaynaklanan bir tehirden sonra, M.Ö. 399 yılı baharında celladının sunduğu bir tas zehirli baldıran şurubunu içerek ölmüştür.

Sokrates'e yönelik suçlamada yer alan dinsizlik iddiası yeni bir şey değildi. Oyun yazarı Aristophanes, M. Ö. 423 yılında *Bulutlar* isimli bir komedya yazmış ve bu komedyada, sahte araştırmalar enstitüsü gibi faaliyet gösteren bir hilebazlık okulunun kurucusu olan Sokrates isimli bir karakter yaratmıştı. Bu kuruluştaki öğrenciler, sadece doğru argümanların üstesinden gelecek yanlış argümanlar öğrenmekle kalmayıp, geleneksel dine yönelik saygısızca bir şüphecilik hali içinde astronomi de okumaktaydılar. Bunlar aynı zamanda hava, eter, bulut ve kaos gibi element esaslı tanrısallıklardan oluşan yeni bir panteona tapınmaktaydılar (260-6). Dünyanın, Zeus tarafından değil (ki zaten Zeus'un varlığına da inanmamaktaydılar) göksel cisimlerin dönüşleri tarafından, yani Dinos (birebir karşılığı, 'çevrinti') tarafından yönetildiğini söylemekteydiler. Oyunun büyük bir kısmı alaycı bir tarzda ele alınmıştı ama bu, orada dile getirilen savların ciddiye alınmamış olduğu anlamına gelmez. Sokrates bir pirenin sıçraması için kaç pire bacağı gerektiğini ölçer ve harap vaziyetteki uçan bir makineyle bulutları keşfe çıkar. Fakat astronomisinin sitenin dini inanışlarına aykırı düştüğü yolundaki iddia, bir şaka değil idiyse, gerçekten tehlikeli bir iddiaydı. Sonuçta daha on yıl önce Anaksagoras, Güneşin bir ateş topu olduğunu iddia ettiği için yasak yemişti. Oyunun sonunda Sokrates'in evi, tanrıları aşağıladığı ve ayın mahremiyetine tecavüz ettiği için onu cezalandırmak isteyen asabi bir insan kalabalığı tarafından ateşe verilir. Aristophanes'in komedyasını anımsayanlar M.Ö. 399 yılındaki olayları, sanatın yaşamı taklit ettiği yolundaki savın ispatı olarak görmüş olsalar gerektir.

Sokrates'in *Bulutlar* komedyasında sergilediği bazı özellikler, daha dostça hislerle kaleme alınmış olan başka yazılarda da atfedilmişlerdi ona. Şiş göbekli, küçük kalkık burunlu, patlak gözlü ve paytak yürüyüşlü biri olduğu yolunda genel bir uzlaşı vardır. Genelde yırtık pırtık elbiseler giyen, hırpanî kılıklı, yalınayak yürümeyi seven biri olarak resmedilmiştir. Aristophanes bile onu zorluklara karşı sebatkâr ve yoksunluğu umursamayan biri olarak sunar: 'soğukta asla üşümez, asla yemek düşünmez, şarabı

ve pisboğazlığı reddeder' (414-17). Diğer kaynaklardan anladığımız kadarıyla, şarabı içkiye karşı olduğu değil, ondan etkilenmemek gibi nadir rastlanan bir özelliğe sahip olması nedeniyle geri çevirmekteydi (Platon, *Sym.* 214a). Sokrates Xanthippe ile evlenmiş, ondan Lamprokles isimli bir çocuk sahibi olmuştu. Antik kaynaklar karısını ısrarla huysuz bir kadın olarak resmederler (D.L. 2. 36-7) ama bu iddia asılsız da olabilir. Bazı Antik yazarlara göre Myrto isimli yasal bir metresten iki çocuğu daha olmuştu (D.L. 2. 26). Ama Antik dünyada, kendisinden yaklaşık yirmi yaş genç olan havalı aristokrat Alkibiades ile olan ilişkisiyle tanınır: tutkulu olsa da, sonraki dönemlere ait bir ifadeyle, daima platonik kalmış bir ilişkiydi bu.

Xenophon'un Sokrates'i

Önemli konular söz konusu olduğunda, Sokrates'in yaşamı ve düşünceleri hakkında bilinenler daha da azalır. Daha fazla bilgi için, eserleri bütünüyle günümüze ulaşmış olan iki öğrencisine, askeri tarihçi Xenophon ve idealist filozof Platon'a diğer herkesten fazla borçluyuz. Gerek Xenophon, gerekse Platon, mahkeme sürecinden sonra Sokrates'in duruşmadaki savunma konuşmasını yazıya dökmüşlerdir. Xenophon buna ilaveten Sokrates ile ilgili hatıralarından oluşan dört kitap yazmış (*Sokrates'ten Anılar*) ve *Şölen* isimli bir de Sokratik diyalog kaleme almıştır. Platon ise *Savunma* isimli eserinin yanı sıra, Sokrates'in de konuşmacılar arasında olduğu en az yirmi beş diyalog yazmıştır. Xenophon ve Platon, Sokrates'i, Markos ile Yuhanna İncillerindeki İsa'lar kadar farklı biçimde resmetmişlerdir. Markos İncilindeki İsa mesellerle, kısa aforizmalarla konuşup sorulan sorulara kesin yanıtlar verirken, dördüncü İncil'in İsa'sı farklı derinliklerde anlaşılabilecek olan yoğunluklu söylevler verir. Xenophon'un sorular soran, iddialar ortaya koyan ve ustalıklı bir tarzda nasihatler veren Sokrates'i ile Platon'un *Devlet*'te resmettiği, edebi açıdan hünerli bir üslupla anlam katmanları sergileyen derin metafizik konuşmalar yapan Sokrates arasında da buna benzer bir karşıtlık vardır. Yuhanna'nın betimlediği İsa, Hıristiyan ilahiyatının gelişimine diğer bütün İncillerden daha çok etki yaptığı gibi, felsefe tarihinde görüşleri en çok sonuç doğurmuş olan da Platon'un resmettiği Sokrates olmuştur.

Xenophon'a göre Sokrates, dini ayinlere titizlikle iştirak eden ve bilicilere saygı duyan dindar bir adamdı. Dualarında tanrılardan kendisi için

hayırlı olanı nasip etmelerini dilerdi çünkü ona göre tanrılar her yerde hazır ve nâzırdılar, her şeyde ilim sahibiydiler, herkesin sözlerini, eylemlerini ve dile getirilmemiş niyetlerini bilirlerdi (*Anılar*. 1. 2. 20; 3. 2.). Fakir adamın akçesinin tanrıları zenginlerin sunduğu yüklü miktardaki kurbanlar kadar memnun edeceğini düşünmekteydi (*Anılar*. 1. 3. 3). Tamahkârlıktan ve ihtirastan uzak duran mütevazı ve ılımlı bir adamdı. Arzularında ölçülü, meşakkatlere karşı dirençli biriydi. Nasihatleri kadar davranışları ile de erdemi öğretiyor idiyse de, bir eğitimci değildi ve insanları kötülükten vazgeçirmeye çalışırken azar kadar öykülere ve alaya da başvururdu. Verdiği derslere rağmen öğrencileri hala kötülük ediyorlarsa asla kendisi suçlanmamalıydı. Atina demokrasisine bazı bakımlardan eleştirel yaklaşmış olsa da o bir halk dostuydu, suçtan ve ihanetten yana tümüyle masumdu (*Anılar*. 1. 2).

Xenophon'un anılarını kaleme almaktaki başlıca amacı, Sokrates'i mahkemede kendisine yöneltilen suçlamalardan yana aklamak ve tutucu Atina'lıların onu ölümle cezalandırmasını değil baş tacı etmesini gerektirecek bir yaşam sürdüğünü göstermekti. Xenophon çağın diğer filozoflarıyla Sokrates arasına bir mesafe koymaya da çalışır. O, Anaksagoras'ın tersine fizik ya da astronomi alanında faydasız çalışmalar yapmamış (*Anılar*. 1. 1. 16), Sofistler gibi insanlardan ücret talep etmemiş ya da yeteneği olmayan alanlarda uzmanlık iddiasında bulunmamıştır (*Anılar*. 1. 6-7).

Xenophon'un Sokrates'i, katı biri olmaktan ziyade gündelik ve etik konularda dirayetli ve sağduyulu öğütler veren dürüst bir kişidir. Tartışmalarda ihtilafları kolayca çözüp gerilimi düşürür ama felsefi argümanlara ya da spekülasyonlara nadiren girer. Bunu yaptığı ender zamanlardaysa, amacı, Tanrı'nın varlığını ve kaderi kanıtlamaktır. Yararlı olan her nesne tesadüfün değil, akıllıca bir tasarımın ürünü olsa gerektir, diye akıl yürütür. Fakat duyu organlarımız son derece yararlıdırlar ve incelikle meydana getirilmişlerdir. 'Görme duyumuz hassas olduğu için gerektiğinde açıp kullanalım, uykudayken kapalı tutalım diye göz kapakları ile perdelenmiştir; kirpikler birer paravan olarak üzerine ekildikleri için gözümüz rüzgârda bile zarar görmeyecektir ve gözlerimiz başımızdan damlayan terlerden zarar görmesin diye alnımız kaşlarla sınırlandırılmıştır' (*Anılar*. 1. 4. 6.). Bu tertibatlar ve canlılara üreme ve öz sakınım gibi güdülerin ekilmiş olması akıllı ve iyi bir zanaatkârın (*demiourgos*) işleri gibi görünmektedir. İnsan-

ların, evrendeki Akıl (*nous*) sahibi yegâne varlıklar olduğunu düşünmeleri kibirden başka bir şey değildir. Evrendeki sayısız çokluğu yöneten kozmik aklı göremediğimiz doğrudur ama kendi bedenlerimizi çekip çeviren ruhları da göremiyoruz. Dahası kozmik güçlerin insanlarla ilgilenmediklerini düşünmek de saçmadır: Tanrılar insanlara ayakları üzerinde durma özelliği, kullanışlı eller, dil becerisi ve bütün yıl çiftleşme yetisi bahşederek onları tüm hayvanlardan üstün kılmışlardır (*Anılar*. 1. 4. 11-12).

Sonraları kalıcı bir önem kazanacak olan Tasarım Argümanının bu öngörüsüne rağmen, Xenophon'un eserindeki Sokrates felsefe tarihinde çok da büyük bir iz bırakmamıştır. Ön Sokratiklerin bazıları, ele aldıkları konular, sundukları kavrayışlar ve orijinallikleri bakımından Xenophon'un Sokrates karakterine daha yakın gibidirler. Sonraki nesillerin filozofların dimağlarına dal budak salacak olan Sokrates, Platon'un resmettiği Sokrates'tir ve kitabın bundan sonraki bölümlerinde inceleyeceğimiz Sokrates de odur.

Platon'un Sokrates'i

Platon'un diyalogları, Sokrates olarak adlandırılan karaktere tutarlı bir rol ya da kişilik atfetmediği için Platon'un Sokrates'i diye birinden söz etmek onu fazla basitleştirmek olur. Sokrates, diyalogların bazılarında, diğer karakterlerin öne sürümlerine karakteristik bir soru yanıt yöntemiyle -*elenkhus*- karşı çıkıp onları tutarsız hale getiren baskın bir eleştirel soruşturmacıdır. Başka diyaloglardaysa Sokrates, dinleyicilerine uzun söylevler düzmeye heveslenir ve dogmatik bir etik ve metafizik sistem ortaya koyar. Başka bazı diyaloglarda ise sadece kısıtlı bir rol oynar ve felsefi inisiyatifi başka konuşmacılara bırakır. O halde sonraki bölümlere geçmeden önce konunun dışına çıkıp diyalogların nerede ve ne zaman Sokrates'in gerçek düşüncelerini ortaya koyduklarını ve Sokrates'in nerede ve ne zaman Platon'un felsefesinin sözcüsü gibi davrandığını saptamamız gerek.

Geçmiş yüzyıllarda yaşamış olan bazı düşünürler, bu farklılığı kronolojik terimlerle açıklamaya çalışmışlardı. Bu yaklaşıma göre, Sokrates'e farklı diyaloglarda atfedilen farklı roller, Platon'un düşüncelerindeki gelişimi ve onun hocasının öğretilerinden giderek uzaklaşmakta olduğunu göstermektedir. Diyalogların kronolojik sırasına yönelik başlıca ipucu, *Ya-*

salar'ın *Devlet*'ten sonra yazıldığını söyleyen Aristoteles tarafından verilmiştir (*Pol.* 2. 6. 1264^{b}24-7).

Aslında *Yasalar*'ın Platon'un ölümüyle birlikte yarım kaldığına dair bir aktarım vardır (D.L. 3. 37.). Buradan yola çıkan on dokuzuncu yüzyıl akademisyenleri, diyalogları Platon'un yaşamının başından sonuna kadar sırayla gruplamaya çalışmışlardı. Bu esas üzere, teknik terim kullanımı, aynı anlama gelen deyimler arasında yapılan tercihler, boşluk bırakmaktan kaçınma ve benimsenen belirli konuşma ritimleri gibi farklı stil özelliklerinin farklı diyaloglardaki kullanım sıklıkları üzerinde çalışmışlardı.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, beş yüz farklı dilbilimsel ölçüt içerecek şekilde genişleyen bu stilometrik çalışmalara binaen, bir grup diyalogun *Yasalar* ile olan benzerlikleriyle öne çıktıklarına dair bir fikir birliği doğdu. Tüm akademisyenler *Kritias, Philebus, Sofist, Devlet Adamı* ve *Timaios*'un bu grupta yer aldığında ve bu gruptaki eserlerin Platon'un yazarlık kariyerinin en geç safhasını teşkil ettiklerinde hemfikirdi. Gruptaki eserlerin sırası hakkında benzer bir görüş birliği yoktu: fakat bu grubun, Sokrates'in rolünün minimum düzeyde olduğu tüm diyalogları içerdiği dikkat çekmektedir. Sokrates bu eserler arasından sadece Philebos'ta baskın bir karakterdir. *Yasalar*'da hiç görünmez ve *Timaios, Kritias, Sofist* ve *Devlet Adamı*'nda başrol başkasına verilirken Sokrates sadece diyalogun devamlılığını sağlayan bir parçadır: bunlardan ilk ikisinde baş konuşmacı diyalogun ismini oluşturur, diğer ikisinde ise bu rol Elea'dan, Parmenides'in kentinden gelen bir yabancıya verilir. Bu yüzden bu gruptaki diyalogları çoktan ölüp gitmiş olan hocasınınkilerden ziyade olgun Platon'un görüşlerinin dile getirildiği eserler olarak kabul etmek makul görünmektedir.

Akademisyenler erken dönem diyalogları gruplandırırken bir kez daha Aristoteles'in verdiği bir ipucunu takip etmişlerdir. Aristoteles, *Metafizik*'te (*M* 4. 1078^{b}27-32) Platon'un idealar kuramının bir tarihçesini yazar ve Sokrates'in oynadığı rol konusunda da şunları söyler: 'Sokrates'e tam olarak şu iki şey atfedilebilir: tümevarımsal argümanlar ve genel tanımlar; her ikisi de bilimsel bilginin başlangıç noktasıdır. O tümeli ya da tanımı tek tek şeylerden ayırmamışsa da Platoncular bunu yapmış ve onlara şeylerin ideaları adını vermişlerdir.' İdealar kuramının açıklanması özellikle *Phaidon, Devlet* ve *Symposium* gibi önemli bazı diyaloglarda Sokrates'in

ağzından yapılır. Bu diyaloglarda Sokrates, sorular soran bir soruşturmacı rolünde değil, bir felsefi sisteme bütünüyle hâkim olan bir öğretmen görünümündedir. Bu diyaloglar stilometrik üslupları bakımından ele alındıklarında, diğer diyaloglardan ziyade, daha önce bahsi geçen son dönem diyaloglara yakın dururlar. Bu yüzden bunların Platon'un eserleri arasında orta bir grup oluşturduklarını savunmak ve Sokrates'ten ziyade Platon'un kendi felsefesinin ifadeleri olduklarını kabul etmek akla yatkındır.

Bazı ortak özellikler doğrultusunda üçüncü bir grup eseri daha ayırt etmek mümkündür. Bu üçüncü gruptaki eserler (1) kısadırlar; (2) bu eserlerde Sokrates bir öğretmenden ziyade soruşturmacı görünümündedir; (3) idealar kuramına dair bir ifade içermezler ve (4) başlangıçta tespit edilen gruptakilerden stilometrik bakımdan en uzak diyaloglardır. Bu grup *Kriton, Kharmides, Lakhes, Lysis, Ion, Euthydemos* ve *Büyük Hippias*'ı içerir. Bu diyalogların büyük ölçüde tarihsel Sokrates'in felsefi görüşlerini yansıtıyor oldukları genel bir kabul görür. Sokrates'in kendi ölüm kalım davasında tek konuşmacı olarak belirdiği *Savunma* da bunlar arasındadır çünkü felsefi içeriği ve stilometrik özellikleri itibariyle gruptaki diğer diyaloglara benzer. *Devlet*'in ilk kitabı da gerek içerik, gerekse üslup bakımından *Devlet*'teki diğer kitaplardan ziyade bu gruptaki diyaloglara yakın durur: bazı akademisyenler, akla yatkın bazı gerekçelerle, bu birinci bölümün başlangıçta bağımsız bir eser olarak kaleme alındığını ve belki de *Trashymakhos* adını taşımakta olduğunu öne sürerler. Bazı yorumcular, *Lysis*'in Sokrates'e bizzat okunduğuna ve onun 'bu genç adam, hakkımda ne çok yalan uydurmuş' dediğine dair antik döneme ait bir hikâyeden yola çıkarak, yazılan ilk eserin *Lysis* olduğunu ve eserin 399'dan önce kaleme alındığını iddia etseler de bu erken dönem diyalogların kronolojik sırasını tayin etmek zordur (D.L. 3. 35.).

Bana göre Platon'un diyaloglarını erken, orta ve geç dönem olmak üzere üç gruba ayıran genel görüş birliğine katılmak için haklı sebepler vardır. Bu ayrım, dramaturjik, felsefi ve stilometrik olmak üzere üç farklı ölçüt dizisi arasındaki çarpıcı çakışmalardan türetilmiştir. İster eserlerde Sokrates'e yüklenen dramatik role odaklanalım, ister diyalogların felsefi içeriğine odaklanalım, isterse üslup ya da deyimlerdeki anlatısal ayrıntılara odaklanalım, yine aynı üçlü ayrıma ulaşıyoruz. Yirminci yüzyılda, çok daha titiz istatistiksel teknikler geliştirildi ve metinlerin tamamı bilgisa-

yar ortamına aktarıldı. Bu durum, metinler hakkında çok daha fazla veri elde edilmesine ve böylece stilometri alanında önemli gelişmeler kaydedilmesine yol açtı. Ama bu gelişmelerden elde edilen sonuçlar, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyılda kotarılan yukarıdaki görüş birliğini teyit etmekten öteye geçemedi.[20]

Ama bazı diyaloglar bu üç gruptan hiçbirine tastamam uymamaktadır çünkü eserlerde bu üç ölçütten elde edilen sonuçlar birbirleriyle tamamen uyuşmamaktadır: *Kratylos, Euthyphron, Gorgias, Menon, Phaedrus, Parmenides, Protagoras* ve *Theaetetus* bu durumun en önemli örnekleridir. Son zamanlarda gerçekleştirilen stilometrik çalışmalar, sorunlara yeni bir ışık tuttu.[21] Bu diyalogların her biri, ayrıntılı gerekçeler ışığında belirli dönemlere izafe edilmiş olsalar da burada bu gerekçeleri uzun uzun izah etmeye vaktimiz yok. Bu yüzden bu üç ölçüt grubunu göz önünde bulundurarak bana en uygun görünen kronolojiyi ortaya koymakla yetineceğim.

Gorgias, Protagoras ve *Menon,* birinci ile ikinci grup arasında bir yerde duruyorlarmış gibi görünüyorlar. Bu eserlerde idealar kuramı tartışma içinde hiç geçmese de Sokrates'in bu eserlerdeki rolü, erken dönem diyalogların bilinemezci tavırdaki soruşturmacısından ziyade, orta dönem diyalogların öğretici filozofuna yakındır. Felsefi değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, sıraları tahminen *Protagoras, Gorgias* ve *Menon* şeklindeyken stilometrik çalışmalara göre bu sıra *Menon, Protagoras, Gorgias* şeklinde olmaktadır. *Kratylos* üslup bakımından bu üçüne yakındır ama sıralamadaki yerini tastamam tespit edebilmek zordur. *Euthyphron* genellikle erken dönem bir diyalog olarak kabul edilir ama idealar kuramına ilişkin bazı ipuçları içerir ve stilometrik göstergeler onu *Gorgias*'a yakın hale getirir. Dolayısıyla onu bu geçiş dönemi eserleri arasına dâhil ediyorum.

Phaedrus, antik dönemlerde, bazen Platon'un en erken kaleme aldığı diyalog olarak düşünülmüşse de (D.L. 3. 38.) gerek içerdiği öğreti, gerekse üslup özellikleri itibariyle orta dönem diyaloglara daha yakın görünmekte-

---

20 Bu görüş birliği sadece *Timaios* ve onun lahikası durumundaki *Kritias* söz konusu olduğunda ciddi şekilde çatırdamıştır. Platon'un idealar kuramını tartıştığımız sonraki bölümlerde bu konuya ilişkin tartışmaları da ele alacağız.

21 Bkz. L. Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); G. Ledger, *Re-Counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* (Oxford: Clarendon Press, 1989); J. T. Temple, 'A Multivariate Synthesis of Published Platonic Stylometric Data', *Literary and Linguistic Computing*, 11/2 (1996), 67-75.

dir. Üslup bakımından *Phaedrus*'a yakın olan diğer iki önemli diyalog olan *Parmenides* ve *Theaetetos* açısındansa durum aynı değildir. Bu eserler, bağlamları bakımından, *Theaetetos*'ta tamamen göz ardı edilip *Parmenides*'te sert eleştirilere konu edilen klasik İdealar Kuramından aynı ölçüde uzaktırlar. *Parmenides,* yapısı bakımından diğer bütün diyaloglardan ayrılır. *Theaetetos* ise erken döneme ait diyaloglara benzer. *Theatetos*'ta geriye dönük olarak *Parmenides*'e (183e), ileriye dönük olaraksa *Sofist*'e (210d) içsel göndermeler yapılır. Tüm bunlar hesaba katıldığında bu iki diyalogu orta ve son dönem diyaloglar arasında bir yere koymak makul görünmektedir fakat Platon'un bu dönemdeki felsefi yaklaşımına tutarlı bir açıklama getirmeye dönük bir tartışma, İdealar Kuramına bir açıklama getirilene dek beklemek zorundadır.

Sokrates'in Kendi Felsefesi

Kapsamlarını ortaya koyabilmek için Platon'un eserlerine makul bir kronolojik sıra getirmek gerekiyordu ve bu yolla Platon'a, tarihsel Sokrates hakkında bir bilgi kaynağı olarak güvenmek de mümkün olacaktı. Bu sayede, Sokrates'in, öğrencisinin erken dönem eserlerinde ortaya koyduğu kendi felsefesine de bir açıklama getirebileceğiz. Platon, *Savunma* isimli eserinde, tıpkı Xenophon gibi, hocasını dinsizlik suçlamasından aklamak derdindedir. Bu eserde, Sokrates'in bir yandan dinsiz olduğunu, öte yandan siteye yeni tuhaf tanrılar getirdiğini söylemenin çelişik olduğunu vurgular. Aynı zamanda onu Anaksagoras'ın dünyevi fiziğinin uzağına koyar. *Savunma*'da geçen ve Sokrates'in fizikle uğraşmış olduğunu reddeden ifadeler (19d), sonraları Aristoteles tarafından da yankılandırılacaksa da, büsbütün doğru değildi (*Metaf.*, *A* 6. 987^{b}2). Sokrates kozmolojik konularla hiç ilgilenmemişse, Aristophanes'in yazdığı fars hedefini epeyi ıskalamış, oradaki şakalar da epeyi yersiz kalmış olsa gerek. Dahası, Platon'un *Phaidon* diyalogundaki Sokrates karakteri, gençliğinde, Anaksagoras'ın dünyanın yuvarlak olup olmadığına, evrenin merkezinde bulunup bulunmadığına, Güneş, Ay ve diğer gök cisimlerinin hareketlerinin sebeplerinin ne olduğuna ilişkin meraklarını paylaştığını itiraf eder (*Phd.* 97b-99a).

Belki de onu bilimsel araştırmalar yapmaya ve (Savunma'da ve Aristoteles'in eserlerinde belirtildiği gibi) yaşamının sonraki safhalarını meşgul

edecek konulara odaklanmaya sevk eden şey Anaksagoras'tan yana duyduğu hayal kırıklığıydı. Gerek Platon, gerekse Xenophon'a göre, ilgilerini yönlendiren bir diğer unsur da Delphoi tapınağındaki bilicinin, Apollon adına, kendinden geçmiş halde dile getirdiği kehanetti. Ona Atina'da Sokrates'ten daha bilge biri olup olmadığı sorulduğunda rahip olumsuz yanıt vermişti. Sokrates bu yanıttaki gizemi çözmeye girişti ve çeşitli alanlarda bilgelik iddiasında bulunan farklı sosyal sınıflardan insanları sorgulamaya başladı. Kısa sürede siyasetçilerin ve şairlerin gerçekte hiçbir uzmanlığa sahip olmadıklarını, belirli bir alanda uzmanlığı olan zanaatkârlarınsa, hadlerine olmadığı halde genel bir bilgeliğe sahip olduklarını iddia ettiklerini açığa çıkardı. Sokrates kehanetin doğru olduğuna, çünkü sahip olduğu bilginin değersizliğinin farkında olan tek kişinin kendisi olduğuna karar verdi (23b).

Yanlış sanıları terk edip gerçek bilginin peşinden gitmenin en çok önem taşıdığı saha ahlak sahasıydı. Çünkü Sokrates'e göre erdem ve ahlak bilgisi aynı şeylerdi: yapılacak en iyi şeyin ne olduğunu gerçekten bilen insan, iyiden başkasını yapmazdı ve tüm yanlış eylemler cehaletin ürünüydü.[22] Bu da gençleri yoldan çıkardığına yönelik suçlamayı daha da saçma hale getirmekteydi. Herkes iyi insanlar arasında yaşamayı, kendilerinden zarar görebileceği kötü insanlar arasında yaşamaya açıkça yeğleyecektir. Bu yüzden gençleri kasıtlı biçimde yoldan çıkarmaya yönelik bir isteği olamazdı ve istemeksizin böyle yapacak olsaydı bile idam edilmekten ziyade eğitilmesi gerekecekti (26a).

Sokrates, *Savunma*'da, bir insanı yanlış eylemekten alıkoymaya yetecek bir bilgeliğe sahip olduğunu iddia etmekten ziyade, yanlış bir adım atacağı anda araya giren içsel bir tanrısal sese bel bağladığını söylemiştir (41d). Tüm yaşamı ateizmden son derece uzakta, Delphik kehanetin teşvikiyle tanrısal bir ödeve, yani yanlış sanılardan arınma mücadelesine adanmış halde geçmişti. Tanrı'ya asıl ihanet, ölüm korkusu nedeniyle bu mücadeleyi terk etmek olurdu. Ona felsefi soruşturmalarını terk ettiği takdirde özgürlüğüne kavuşacağı söylendiğinde şu cevabı verecekti; 'Atinalılar, sizi sayar ve severim; ama size değil Tanrı'ya itaat edeceğim ve

22 Bu önemli öğretiye yönelik daha bütünlüklü bir tartışma için 8. Bölümdeki "Sokratik Paradoks" başlıklı kısıma bakınız.

ömrüm ve gücüm oldukça felsefeyi yaşamaktan ve öğretmekten asla geri durmayacağım.' (29d).

Platon'un erken dönem diyalogları, Sokrates'i, kendi felsefi misyonunu güder halde resmederler. Bu döneme ait diyaloglar, herhangi bir alanda bilgi sahibi olduğunu ya da erdemin belli bir türüne sahip olduğunu iddia eden bir karakterin adını taşımakla tipikleşir: böylece şiir üzerine yazılmış bir diyalog olan Ion, ödüllü bir rapsodi yazarının (bir Homeros hafızının), cesaret üzerine olan Lakhes seçkin bir komutanın adını taşır. Aşk, ölçülülük ve dostluk üzerine olan Kharmides ve Lakhes, aristokrat bir hayran çevresine öncülük eden iki parlak gencin adlarını taşırlar. Diyalogların her birinde, Sokrates, tartışılan konuya bilimsel bir izah ya da tanım getirmeye çalışır ve adı geçen konuşmacıların bunu başarmaktan uzak olduklarını sorular yoluyla açığa çıkarır. Diyalogların tümünde de araştırma başarısızlıkla sonuçlanır ve belirli bir alanda bilgeliğe en çok sahip olacağı umulanların, sorgudan geçirildiklerinde bu bilgeliği ortaya koymaktan aciz oldukları vargısı *Savunma*'da da vurgulanır.

Tanımlar bulmak uğraşı farklı diyaloglarda farklı amaçlar sergiler: *Devlet*'in birinci kitabında adaletin tanımı, adaletin ona sahip olan kişiye yarar sağlayıp sağlamayacağının belirlenmesi adına araştırılırken, *Euthyphron*'da dindarlığın tanımı, vicdana ilişkin zorlu bir konuya açıklık getirmek adına soruşturulur. Ama Aristoteles, bu soruşturmaların Sokratik bir yöntemi belirgin biçimde açığa vurduklarını saptarken haklıydı. Yöntem, bazen, adalete ve dindarlığa sağlam bir tanım getirmediğimiz sürece, herhangi bir eylemin adil ya da dindarca olup olmadığını asla bilemeyeceğimiz şeklinde yanlış bir iddiaya dayanıyor olmakla eleştirilmiştir. Bu tür bir iddia, Sokrates'in (ödünç alınmış bir bıçağı delirmiş bir adama geri vermek ya da savaşta taktiksel bir geri çekilme uygulamak gibisinden) belli bir eylemin, adalet ve cesaret gibi belli bir erdemi sergileyip sergilemediğine yönelik çürütme esaslı soruşturmaları esnasında sergilemeyi adet edindiği tutumla çelişir. Sokrates'in yöntemi sadece, herhangi bir erdemin genel bir tanımına sahip olmadığımız müddetçe (a) erdemin öğretilebilirlik ya da yararlılık gibi niteliklere sahip olup olmadığını söyleyemeyeceğimiz ya da (b) bir oğlun bir katil zanlısını öldüren babasını dava etmesinin dindarca olup olmadığı sorusunda olduğu gibi, belirsizlik taşıyan zorlu konularda karar veremeyeceğimiz gibi daha zayıf iddialar içerir.

Sokratik yöntemin Aristoteles tarafından vurgulanan bir diğer özelliği de yöntemde tümevarımsal argümanların kullanılıyor olmasıdır ve bu da tümel tanımlamalara sahip olmadığımız müddetçe tikel konular hakkındaki gerçeklerden asla emin olamayacağımızı varsayar. Platon'un Sokrates'i, tekhne ya da zanaat hakkında kesin bir tanıma sahip olduğunu iddia etmese de, tek tek zanaatları, o zanaatın doğası hakkındaki genel gerçeklerin ortaya çıkarılması adına ele aldığını tekrar tekrar dile getirir. Böylece *Devlet*'in birinci kitabında iyi bir zanaatkârın, kazandığı paranın miktarıyla değil, zanaatının konusu olan şeye faydasının olup olmamasıyla sınanması gerektiğini göstermek amacını güder. Bunu göstermek için farklı zanaatların ortaya koydukları ürünleri gözden geçirir. İyi bir doktor hastaları için sağlık üretir, iyi bir kaptan güvenli bir gemicilik sanatı ortaya koyar, iyi bir mimar iyi evler inşa eder vesaire. Bu insanların kazandıkları paranın miktarı, zanaatlarına yönelik hâkimiyetleriyle ilgili bir konu değil, sadece farklı bir zanaat olan para kazanma zanaatında ne kadar iyi olduklarını gösterir (*Dev.* 1. 346a-e).

Sokratik yöntemin esasını oluşturan ve Aristoteles tarafından da teşhis edilmiş bulunan bu iki işlem birbirleriyle yakından ilişkilidir. Belli tikel örneklerden genel gerçeklere doğru ilerleyen tümevarımsal akıl yürütme, genel geçer tanımlamaya bir katkı sağlasa da bu katkı söz konusu diyaloglarda daima eksik kalır ve istisnalardan bağışık bir tanımla neticelenmez. Erdem için genel geçer bir tanıma varılamadığına göre, gündelik eylem sahasındaki zorlu ihtilafların karara bağlanmasında ve erdemin özellikleri hakkındaki ilk elden varsayımların değerlendirilmesinde genel birtakım gerçeklere başvurulmuştur. Böylece örneğin *Devlet*'te, tümevarım, iyi bir idarecinin, alanında faydalı bir idareci olduğunun ve böylece adaletin (diyalogdaki karakterlerden birinin dile getirdiği gibi), gücü elinde bulunduranın yararına olandan ibaret olmadığının gösterilmesinde kullanılmıştır.

Sokrates her ne kadar bir şey bilmediğini iddia etse de, erdem üzerine kaleme alınmış olan bu erken dönem diyaloglarda gerek bilgi, gerek erdem hakkında bazı tezler ortaya koymuştur. Bunlar epistemoloji ve etik üzerine olan sonraki bölümlerde oldukça ayrıntılı şekilde açıklanacaktır. Şimdilik bu iki disiplinin (epistemoloji ve etik) şu soruda buluştuğunu vurgulayalım: Erdem öğretilebilir mi? Çünkü erdem bilgiyse kuşkusuz öğretilebilir olacaktır; oysa erdemi başarılı biçimde öğretebilen bir hoca göstermek zordur.

Ama Atina'da bu konularda uzman olduklarını iddia eden insanlar az değildi ve bunlara Sofist adı verilmekteydi. Platon'un yazarlık kariyerinin erken dönemlerinin sonlarında ve olgunluk dönemlerinin hemen öncesinde, erdemin öğretilebilip öğretilemeyeceği sorusuna odaklanan, Sofistlerin erdem öğretimine dair bazı sırlara sahip olduklarına yönelik iddialarını geçersizleştiren ve Hippias, Gorgias, Protagoras gibi başlıca sofistlerin adlarını taşıyan bazı diyaloglara rastlıyoruz. *Küçük Hippias* erdemin öğretilebilen bir zanaat olduğu iddiası önündeki bazı güçlükleri ortaya koyar. Bilmeden hata yapan bir zanaatkâr kasıtlı biçimde hata yapandan aşağıdır; o halde erdem bir zanaatsa kasıtlı biçimde günah işleyen kişi bilgisizliği nedeniyle günah işleyenden daha erdemli olmalıdır (376b). *Gorgias*, Sofistin sadağındaki en etkili ok olan retoriğin gerçek bir erdem üretemeyeceğini öne sürer. *Protagoras* -ciddi ya da ironik biçimde- erdemin aslında öğretilebileceğini çünkü insani eylemlerin doğuracağı zevkin ve acının oranının hesaplanmasına dayalı bir sanat olduğunu iddia eder görünür.[23]

Sokrates'ten Platon'a

Sokrates'in erdemin öğretilebilirliğine ilişkin son sözünün ne olduğu bir tarafa, diyalogları okuyan biri, *Menon* ve *Phaidon*'da, soruya Sokratik diyaloglardakinden bütünüyle farklı bir yanıt verilmekte olduğunu hemen fark edecektir. Sokrates'e göre erdem ve erdemle aynı anlama gelen iyinin kötünün bilgisi, gündelik yaşamda öğretilebilen bir şey değildir: bu bilgi sadece başka ve daha iyi bir dünyanın anımsanmasıyla elde edilebilir. Bu tez, erdeme değil ama bilgiye ilişkin genel bir tez olarak ortaya konur. *Menon*'da, daha önce hiç geometri eğitimi almamış genç bir köleye, uygun sorularla bazı geometrik gerçekliklerin anımsatıldığı iddia edilir (82b-86a). *Phaidon*'da, gündelik yaşamda boyut bakımından birbirlerine aşağı yukarı eşit olan şeylere sıklıkla rastladığımız ama mutlak anlamda eşit olan hiçbir şeye rastlamadığımız iddia edilir. O halde mutlak eşitlik ideası asla deneyimden elde edilmiş olamaz. Demek ki sadece önceki yaşamdan edinilmiş olabilir. Aynısı mutlak iyilik ve mutlak güzellik gibi benzer idealar için de geçerlidir (74b-75b).

O halde *Menon* ve *Phaidon*, araştırmacıların, genel bir uzlaşıyla, Sokrates'e değil, Platon'a atfettikleri iki öğreti ortaya koyar; İdealar Kuramı

23 8. Bölüme bakınız.

ve Anımsama Tezi. Bunlar Sokrates tarafından araştırılan genel geçer tanımlarla, gündelik yaşamımızı sürdürmekte olduğumuz dünyada bulunan duyusal varlıklar arasında, Aristoteles'in sözünü ettiği bir 'ayrıma' yol açarlar.

Phaidon, aynı zamanda Platon'un Sokrates'in zindandaki son günlerine ilişkin görüşlerini de içerir. Sokrates'in arkadaşı Kriton (kendi adıyla anılan diyalogda) Sokrates'e bir kaçış planı sunsa da bunu ona kabul ettiremez. Sokrates, Atina'nın yasalarına çok şey borçlu olduğunu, bu yasaların vesayetinde doğup büyüdüğünü, memnun biçimde yaşadığını ve şimdi bu yasalarla arasındaki akde sırtını dönüp kaçamayacağını söyleyerek öneriyi reddeder (51d-54c). Kutsal Delos adasından dönen bir gemi, idamına ilişkin dinsel tehire son verir ve Sokrates arkadaşlarıyla ruhun ölümsüzlüğü üzerine uzun bir tartışmaya dalarak idamına hazırlanır.[24] Tartışma, Sokrates'in, ruhun ölümden sonra yeraltı dünyasında yapacağı seyahat üzerine anlattığı bazı mitoslarla sonlanır.

Kriton Sokrates'e cenazesiyle ilgili herhangi bir isteği olup olmadığını sorar; Sokrates, kutsanmışların coşkusuna karışacak olan ruhunun değil, yalnızca bedeninin gömüleceğini hatırda bulundurmalarını söyler. Son kez yıkandıktan sonra ailesine veda eder, celladıyla şakalaşır ve baldıran şurubunu içer. Diyalog onu, bacaklarındaki hissiyat giderek azalırken sessizce uzanmış halde resmeder. Son sözleri, yaşamı boyunca söylediği birçok söz gibi kafa karıştırıcıdır: 'Kriton, Asklepios'a (sağlık tanrısı) horoz borcumuz var. Parasını öde, unutma.' Burada bir kez daha, sözlerini birebir anlamlarıyla mı, yoksa onun o özgün ironik üslubunun tecellisi olarak mı ele almamız gerektiğini sorarız kendi kendimize.

Platon'un, Sokrates'in son saatlerini kayda geçirdiği eserinde, kendi İdealar Kuramını da klasik biçimiyle ilk kez açıkça ortaya koymuş olması belki de tesadüf değildir. Bu diyalogda bir yandan Sokrates'in fiziksel ölümüne, öte yandan Platon'un, hocası Sokrates'in görüşlerini terk ederek daha metafizik ve mistik bir niteliğe sahip olan ruh göçü öğretisine geçiş yapmasına şahitlik ederiz.

Sokrates öldüğünde Platon yirmili yaşlarının sonlarındaydı ve yaklaşık yedi yıldır Sokrates'in öğrencisiydi. Atinalı soylu bir ailenin çocuğuydu ve

---

24 Bu tartışmanın felsefi içeriği 7. Bölümde analiz edilmiştir.

kardeşleri Glaukon ve Adeimantus ile birlikte Peloponnesos savaşında dövüşecek kadar olgun bir yaştaydı. Amcaları Kritias ve Kharmides, Otuz Tiranlardan ikisiydi ama kendisi Atina'nın siyasi yaşamında herhangi bir rol almamıştı. Kırk yaşındayken Sicilya'ya gitti ve adanın hâkimi durumundaki I. Dionysius'un üvey kardeşi Dion'la arkadaş oldu; bu ziyaret esnasında Pythagorasçı filozof Arkhytas ile yakınlık kurdu. Atina'ya dönüşünde evinin yanındaki özel bir korulukta Akademi isimli felsefi bir topluluk oluşturdu. Burada bir grup düşünür onun yönlendirmesi altında matematik, astoronomi, metafizik, etik ve mistisizm gibi konularda birbirleriyle paylaşımlarda bulundular. Altmış yaşına geldiğinde, II. Dionysius unvanıyla tahtı devralmış olan Dion'un yeğeni tarafından yeniden Sicilya'ya davet edildi. Ama bu ziyaret, Dion ile Dionysius arasındaki tartışmalar nedeniyle başarıya ulaşamadı. Kraliyet danışmanı olarak yaptığı üçüncü ziyaret de aynı ölçüde başarısız oldu ve Platon M. Ö. 360 yılında hüzünlü biçimde evine döndü. M.Ö. 347 yılında, yaklaşık seksen yaşındayken, Atina'daki bir düğün şöleni esnasında huzur içinde gözlerini yumdu. Hiç evlenmemişti.

Antik dönem yazarları Platon'un yaşamı üzerine, pek azı güvenilir olan birçok hikâye anlatırlar. Eğer Platon'un biyografisini oluşturan çıplak kemikleri taze etle giydirmek istiyorsak yapabileceğimiz en iyi iş, geleneğin ona atfettiği eserlerden biri olan *Mektuplar*'ı okumak olacaktır. Hakkındaki tüm aktarımlar doğru olmasa da, bunlardan bazılarının, Diogenes Laertius'un Platon'un yaşamına ilişkin aktardığı anekdotlardan çok daha makul bilgiler içerdikleri kesindir. Bunlar Platon'un yaşamının son yirmi yılına ilişkindirler ve özellikle Siraküza yönetimiyle olan ilişkilerini ve tiranı kendi siyasi ideallerini cisimleştirecek bir yasa düzenini kabul etmeye nasıl zorladığını anlatırlar.

Platon'un elimize ulaşmış eserleri yarım milyona yakın sözcük içerir. Külliyatında yer alan eserlerin bazıları sahte olsa da, Antik dünyada Platon'a atfedilip de bugün elimize ulaşmamış hiçbir eseri yoktur. Ama geç Antik dönem yazarları, diyaloglarından birçok alıntılar yaptıkları gibi, Akademi'de verdiği derslere ilişkin sözlü aktarım geleneğini de önemsemişlerdir.

Platon, eserlerini diyalog biçiminde yazmayı yeğlediği ve diyaloglarda kendisi asla bir konuşmacı olarak ortaya çıkmadığı için kurguladığı karakterler tarafından ortaya konan felsefi tezlerden hangilerinin kendi gö-

rüşleri olduğunu tespit etmek zordur. Onun yarattığı Sokrates figüründe bunun mükemmel bir örneğini zaten görmüştük ama diyaloglardaki diğer ana konuşmacıların; örneğin *Sofist ve Devlet Adamı* isimli eserlerde rol alan Elealı yabancının, *Yasalar*'ın Atina'lı yabancısının ve Timaios'un dile getirdikleri öğretileri ona atfederken de benzer bir temkinlilik sergilenmesi gerekir. Diyalog biçiminde yazmış olması, Platon'a, zorlu felsefi konuları ele alırken tarafları en güçlü argümanları doğrultusunda tokuşturma ve kendi yargısını erteleyebilme imkânını sağlamıştır (D.L. 3. 52.).

İdealar Kuramı

Platon'un diyaloglarında yer alan öğretiler içinde en iyi bilineni İdealar Kuramıdır. *Euthyphron*'u takip eden orta dönem diyaloglardan itibaren kuram, açıkça ifade edilip biçimsel anlamda kurgulanmaktan ziyade ima, kabul ya da iddia biçiminde ortaya konmuştur. Kuramın en açık özeti, diyaloglarda değil ama geleneksel kaynaklarca Platon'a atfedilen ve büyük ölçüde onun Sicilya'da yaptıklarını savunmaya adanmış olan *Yedinci Mektup*'ta ortaya çıkar. Modern dönemlerde bu mektubun Platon'a ait olduğu genelde reddedilmiştir. Ama Platon'un Siraküzalılara hitap eden *Yedinci Mektup*'unu reddetmek için, Paul'ün Korinthoslulara yazdığı İkinci Mektubu (ki iki mektup bazı bakımlardan benzemektedir) reddetmek için sahip olduğumuzdan daha fazla gerekçeye sahip değiliz. Açıkçası eseri kuşkulu kabul etmek için yeterince sağlam stilometrik gerekçe bulunmamaktadır.[25] Bu eser, Platon tarafından yazılmamış bile olsa, kuramın, bütün ikincil Platon literatürü içerisinde rastlanabilecek en açık ve kararlı ifadesidir. Bu yüzden kuramın açıklanması adına elverişli bir başlangıç noktası sağlar.

Mektup, aşağıdaki ifadeleri, Platon'un sıklıkla açıkladığı temel bir öğreti olarak ortaya koyar:

> Herhangi bir şeye ilişkin bir bilgi elde etmek istiyorsak şu üç şey gereklidir: ilki o şeyin ismi, ikincisi tanımı ve üçüncüsü imgesi. Bilginin kendisi dördüncü bir şeydir ve varsaymamız gereken beşinci şey de bilinebilir ya da gerçek olandır. Bunu anlamak için şu örneği iz-

25 Ledger, Yedinci Mektubu gerçek kabul eder ve Platon'un son dönem eserlerinden ilki olan *Philebos*'a yakın bir tarihte yazıldığı iddia eder. Bkz. Ledger, *Re-counting Plato*, 148-150, 224.

> leyip onu her şey için tipik kabul edelim. Çember diye adlandırılan bir şey vardır; bu bir isme sahiptir. Öyle ki bir çırpıda kullanırız bu ismi. Sonra çemberin isim ve fiillerden oluşan tanımı gelir. Böylece yuvarlak, çember biçimli ya da çember olan her şey için 'merkezden eşit uzaklıktaki tüm noktalarca sınırlanmış şekil' diyebiliriz. Üçüncü olarak çizdiğimiz, sildiğimiz, evirip çevirdiğimiz, durdurduğumuz şey gelir. Tüm bu şeylerin sembolize ettiği çemberin kendisi, bu değişikliklerden etkilenmez ve tamamen farklı bir şeydir. Dördüncü yerde bilgiye, kavrayışa ve bunlara ilişkin doğru sanılara sahip oluruz. Bunlar hep birlikte, seste ya da cisimsel şekillerde değil, zihnimizdedir ve böylece çemberin kendisinden ve yukarıda dile getirilmiş olan üç şeyden uzaktadır. Çember için geçerli olan düz olan, renk olan, iyi, güzel ve adil olan için de geçerlidir; doğal ve yapay cisimler, ateş, su ve diğer öğeler; yaşayan bütün canlı varlıklar ve ahlaki karakterler için de; yaptığımız ve maruz kaldığımız her şey için de. Bunların hangisi söz konusu olursa olsun, ilk dört şeyi kavramaktan bütünüyle uzak olan biri, beşincinin bilgisini asla tam olarak elde edemeyecektir (342a-d).

Platon'u izleyerek işe şu dört şeyi ayırmakla başlayacağım; çember sözcüğü, çemberin tanımı (bir dizi sözcük), çemberin şekli ve çembere ilişkin kavramım. Bu dört unsuru açıkça ayrımsamak, bunların hepsinden önemli olan ve Platon'un 'çemberin kendisi' olarak adlandırdığı beşinci bir şeyle olan ayrılıklarını ve zıddiyetlerini tespit etmek açısından önemlidir. Platon'un o meşhur kuramının içerdiği ana fikirlerden biridir bu. Yukarıdaki paragrafın sonunda yer alan ve kuramın uygulandığı alanların listesini veren cümlelerden de açıkça çıkarılabileceği üzere, kuram oldukça geniş kapsamlıdır. Platon, diğer eserlerinde idealara göndermede bulunan birçok başka ifade kullanır. 'Formlar' (eide) bunlardan belki de en yaygın olanıdır ama X'in İdeası ya da Formu, 'X'in kendisi', 'en çok X olan şey', 'Xlik' ya da 'X olan' şeklinde de ifade edilmiştir.

Platon'un *Yedinci Mektup*'ta verdiği listede bir şeyin eksik kaldığını belirtmek gerekir. Platon eserde, tekerlek ya da çark gibi çember şeklinde olan gerçek maddi nesnelerin ima düzeyinde dahi bahsini etmez. Bu gözardı edişin sebebi başka yazılarından açıkça çıkarılabilir (örn. *Phd.* 74a-c). Deneyim sahasında karşımıza çıkan tekerlekler ve çarklar asla mükemmel çemberler değildirler: şuralarında buralarında, çemberin üzerindeki her

noktanın merkezden eşit uzaklıkta olmasına mani olacak girintiler çıkıntılar bulunacaktır. Aynı durum kâğıt ya da kum üzerine çizeceğimiz herhangi bir çember şekli için de geçerlidir. Platon söz konusu eserde bu noktayı vurgulamasa da, çizimin, çemberin kendisinden, sahip olduğumuz çember kavramından bile uzak bir yerde durduğunu söylemesinin nedeni budur. Benim öznel çember kavramım –yani 'çember' ile ne kast edildiğine dair kavrayışım- çember ideasıyla aynı değildir çünkü idea herhangi bir bireysel zihne mâl edilemeyecek olan nesnel bir gerçekliktir. Fakat zihnimdeki kavram en azından mükemmel bir çembere dairdir; çemberin, örneğin parmağımdaki yüzük gibi, mükemmellikten uzak bir benzerinden ibaret değildir.

Platon, alıntıladığım paragrafta aşağıdaki türden bir cümlenin öznesi durumunda olan 'çember' sözcüğüne yönelik bir değerlendirmeden yola çıkarak çember ideasına ulaşır;

> Bir çember, çevresi her yerde merkezinden eşit uzaklıkta olan bir düzlem şekildir.

Yine de bazen X ideasını, X'in özne değil, yüklem olarak belirdiği cümleler kullanarak tanımlar.

Şu örneği değerlendirin. Sokrates, Simmias ve Kebes'in üçü de 'insan' olarak adlandırılır; bu özelliğe ortak olarak sahiptirler ve bu yüzden tümü de insandır. Şimdi 'Simmias bir insandır' dediğimizde 'insan' sözcüğünün, tıpkı Simmias adının Simmias isimli bir bireyi temsil ettiği gibi, herhangi bir şeyi isimlendirip isimlendirmediğini ya da temsil edip etmediğini sorabiliriz. Eğer öyle ise temsil ettiği bu şey nedir? Bu şey, 'Kebes bir insandır' cümlesindeki 'insan' sözcüğünün temsil ettiği ile aynı şey midir? Bu türden sorularla ilgilenmek için Platon İnsan İdeasını önerir. Bu Simmias, Kebes ve Sokrates'in tümünü birden insan yapan şeydir; 'insan' adını birincil anlamda taşıyan şeydir.

Belli sayıdaki tikel için tek bir genel yüklemin geçerli olduğunu söylediğimiz birçok durumda, Platon, bunların hepsinin belli bir idea ya da form ile ilişkili olduklarını söyleyecektir: A, B ve C'nin üçü de F olduklarında bunlar tek bir F formu ile ilişkili olacaklardır. Platon bazen bu ilişkiyi bir benzeşim ya da taklit olarak betimler: A, B ve C, F'ye benzerler. Bazen de bir katılımdan söz eder: A, B ve C hep birlikte F'yi paylaşırlar, Hepsi aralarında F'ye ortak olarak sahiptirler. Her ortak yüklemin ardında ortak bir

ideanın yattığı yolundaki ilkeyi genele nasıl uyarlamamız gerektiği açık değildir. Platon eserlerinin bazı yerlerinde onun her şeye uyarlanabilecek olan evrensel bir ilke olduğunu ifade eder, bazı yerlerinde ise onu belli yüklem türlerine uygulamaktan imtina eder. İyi ideası, sedir ideası, çember ideası, varlık ideası gibi birçok farklı türden idea listelediği ise muhakkaktır. Kuramı "...yuvarlaktır" gibisinden tek isimli yüklemlerin ötesine geçirip "...den ayrıdır" gibisinden iki isimli yüklemlere de uyarlama eğilimindedir. A, B'den ayrıdır deyip ardından B de A'dan ayrıdır dediğimizde burada ayrı olmayı iki kez tekrarlamış oluruz ama her iki cümlede de tek bir özlüğe işaret etmiş oluruz.

İdealar ve onların dış dünyadaki duyulur şeyler ile olan ilişkisi hakkında bir dizi Platoncu tezden söz edebiliriz;

1. *Ortaklık ilkesi*: Farklı şeylerin F olduklarını söylediğimizde bu onların tek bir F ideasına katılmalarından ya da onu taklit etmelerinden kaynaklanır (*Phaidon*, 100c; *Menon* 72c; *Devlet*, 476a10, 597c).
2. *Ayrılık ilkesi*: F ideası, F olan tek tek şeylerin tümünden ayrıdır (*Phaidon* 74c, *Şölen*, 211b).
3. *Öz-Yüklenim İlkesi*: F ideası F'nin kendisidir (*Büyük Hippias*, 292; *Protagoras* 230c-e, *Parmenides* 132a-b).
4. *Arılık İlkesi*: F ideası F'den başka bir şey değildir (*Phaidon* 74c; *Şölen* 211e).
5. *Biriciklik İlkesi*: Yalnızca F ideası gerçekten, tamamen ve bütünüyle F'dir.
6. *Yücelik İlkesi*: İdealar ebedi, yalın, değişmez ve duyularla algılanamaz yapıdadırlar.

Ortaklık ilkesi, kendi başına ele alındığında yalnızca Platon'a has bir ilke değildir. 'Katılımdan' söz etmekten hoşlanmayanlar, birçok şeyin ortaklaşa sahip olduğu yüklemlerden söz etmeyi yeğlerler. Örneğin 'eğer A, B ve C'nin tümü kırmızı ise kırmızı olma özelliğine ortak olarak sahiptirler ve kırmızının anlamını, kırmızı şeyler arasında ortak olan şeyin ne olduğunu görerek öğreniriz' diyebilirler. Platon'un bu meseleye olan özgün katkısı 'ortak biçimde sahip olma' metaforuyla kast edilen şeyi ciddiyetle araştır-

mış olmasıdır.[26] Örneğin tek bir F ideası bulunması gerekir, aksi takdirde F dediğimiz şeylerin hangi anlamda tek bir şeye ortak olarak sahip olduklarını açıklayamayız (*Dev.* 597b-c).

Ayrılık ilkesi, ideaların gerek kendi aralarındaki ilişkilerle, gerekse temsil ettikleri tikellerle olan hiyerarşik ilişkileriyle ilgilidir. Pay alma ve pay alınma birbirinden bütünüyle farklı iki ilişki türüdür ve bu ilişkileri ifade eden iki terim, farklı düzeylerde bir pay almayı ifade ediyor olmalıdır.

Öz yüklenim ilkesi Platon açısından önemlidir çünkü Platon, bu ilke olmadan İdeaların, tikel şeylerde belli niteliklerin bulunuyor olması durumunu nasıl açıkladıklarını gösteremezdi. Yalnızca sıcak olan, bir şeyi sıcak hale getirebilir; ıslak havluyla kurulanılmaz. Yani genel anlamda düşünüldüğünde, sadece F'nin kendisi, başka herhangi bir şeyin niye F olduğunu açıklayabilir. Demek ki Soğukluk ideası, kendinde soğuktur ve karın neden soğuk olduğunu açıklar (*Phd.* 103b-e).

F ideası sadece F değildir, aynı zamanda F'nin kusursuz örneğidir. O F'lik dışındaki hiçbir unsurla karışmaz ve hiçbir unsurca bozunamaz: saflık ilkesi budur. Eğer F olmaktan başka bir özelliğe daha sahip olacaksa, bunu, F ideasının ideal olmayan F'lerin tümünden üstün olmasına benzer şekilde, F'den daha üstün olan başka bir ideadan pay almakla yapacaktır. İdealar arasındaki bu hiyerarşik tabakalaşma ilişkileri Platon açısından Pandora'nın kutusunu açar ve Platon, İdealar kuramının klasik versiyonunu ortaya koyduğu orta dönem diyaloglarında bu kutuyu hemen kapamayı yeğler.

Biriciklik ilkesi yorumcular tarafından bazen yanlış biçimde yorumlanır. Platon sık sık sadece ideaların gerçekten var olduklarını ve duyu deneyimi yoluyla ilişkiye girdiğimiz ideal-olmayan tek tek şeylerin, olmak ile olmamak arasında kaldıklarını söyler. Bu da, sanki Platon sadece ideaların var olduklarını, duyulur nesnelerin ise gerçek olmayan yanıltıcı şeyler olduklarını söylüyormuş gibi anlaşılmıştır. Platon sadece İdeaların gerçek olduklarını söylerken yalnızca ideaların gerçekten var olduklarını kast etmez. F, tikel durumlarda ne halde olursa olsun sadece F ideasının gerçek F olduğunu kast eder. Tek tek şeyler, var olan ile var olmayan arası şeylerdir ve onlar F olmak ile F olmamak arasındadırlar, yani bazen F'dirler bazen değildirler.[27]

---

26 Bu fikri G. E. M. Anscombe'un *Üç Filozof* (Oxford: Blackwell, 1961, 28) isimli eserine borçluyum.

27 Bunu ilkin Vlastos'un "Platon'da Varlık Dereceleri" isimli makalesinden öğrendim, R.

Örneğin yalnızca Güzellik İdeası gerçek Güzelliktir. Çünkü tek tek güzel şeyler (a) bazı bakımlardan güzel, bazı bakımlardan güzel değildirler (örneğin bedenen güzel, ruhen çirkindirler), (b) bazen güzeldirler, bazen çirkindirler (örneğin bir insan yirmi yaşındayken güzeldir de yetmiş yaşına geldiğinde çirkinleşebilir), (c) bazı şeylere mukayeseyle güzel, bazılarına mukayeseyle çirkindirler (Helena, Medea'dan güzel, Afrodit'ten çirkindir), (d) bazı ortamlarda iyidirler, bazılarında kötüdürler (*Sym*. 211a-e).

Saflık İlkesi Klasik İdealar Kuramının önemli bir özelliğidir. İdealardan pay alan tek tek şeyler oluşun aşağı dünyasına, değişim ve bozunumun dünyasına aittirler; pay alınan İdealar ise Varlığın üst dünyasına, ebedi istikrarın dünyasına aittirler. Bütün idealar arasında en üstün olanı ise İyi İdeasıdır, derecesi ve gücü bakımından diğer bütün ideaların üstündedir ve bilinebilir her şeyin varlığı ondan türer (*Devlet*, 509c).

İdealar Kuramı ile ilgili temel sorun, ortaya konan bu ilkelerin birbirleriyle büsbütün tutarlı görünmemeleridir. Örneğin Ayrılık İlkesini Ortaklık ve Öz Yüklenim ilkeleriyle uzlaştırmak zordur. Bu zorluk herkesten önce Platon'un kendisi tarafından *Parmenides*'te ortaya konmuştur. Platon, eserde şöyle bir argüman ortaya koyar; Her biri F olan belli sayıda şeye sahip olduğumuzu varsayalım. (1)'e göre F ideası vardır. (3)'e göre bu, F'nin kendisidir. Ama şimdi F ideası ve tek tek F'ler yeni bir F'ler kümesi oluştururlar. (1)'e göre, bunun sebebi bunların F ideasına katılmaları olmalıdır. Ama (2)'ye göre bu, başta ortaya konan İdea olamaz. O halde bir başka F İdeası daha olmalıdır; ama (3)'e göre bu da F olacaktır ve bu böyle sonsuza kadar gidecektir. Bu sonsuza gidişten sakınabilmek için soruna yol açan ilkelerden birinden vaz geçmek zorundayız. Akademisyenler bugüne kadar, Platon'un bu sorunu ne kadar ciddiye aldığı ve sorunu çözmek için (eğer yaptıysa) bu ilkelerden hangisini değiştirdiği hususunda bölündüler. Platon'un metafizik anlayışını daha kapsamlı biçimde tartışacağımız sonraki bölümlerde bu soruna yeniden döneceğiz.[28]

Platon İdealar Kuramını birçok felsefi soruna uyguladı: onları ahlaki değerlerin temeli, bilimsel bilginin menşei ve bütün varlıkların nihai kökeni olarak gördü. Platon'un, kuramını çözüm olarak sunduğu sorun-

---

Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

28 Bkz. sf. 208 ve sonrası.

lardan biri de tümeller sorunudur. Bu sorun, 'insan', 'yatak', 'erdem', 'iyi' gibi tümel terimlerin anlamlarını belirleme sorunuydu. Platon'un önerdiği yanıt tatmin edici bulunmadığı için, sorun, felsefenin gündeminde kalmaya devam etti. Kitabın sonraki bölümlerinde Aristoteles'in bu sorunu nasıl ele aldığını göreceğiz. Sorunun Orta Çağlardan süzülüp günümüze kadar uzanan sürgit bir tarihi vardır. Modern dünyada bu sorun üzerine gerçekleştirilen tartışmalarda ortaya çıkan bazı fikirler Platon'un ideaları ile benzerlik gösterirler.

Yüklemler. Modern mantıkta 'Sokrates bilgedir' gibisinden bir cümlenin, bir özneye (ki bu cümlede 'Sokrates' ifadesine karşılık gelir) ve cümlenin geri kalan kısmından oluşan bir yükleme (ki bu cümlede 'bilgedir' ifadesine karşılık gelir) sahip olduğu düşünülür. Frege'nin peşinden giden bazı mantık felsefecileri, yüklemlerin insan aklının dışında bir karşılıkları olduğunu kabul ederler. Böylece nasıl ki 'Sokrates' ismi Sokrates diye bir insana karşılık geliyorsa '...insandır' ifadesi de nesnel bir yükleme (Frege bunu fonksiyon olarak isimlendirir) karşılık gelir. Frege'nin fonksiyonları, mesela 'x bir insandır' fonksiyonu, nesnel gerçekliklerdir: Bu fonksiyonlar, Platon'un *Yedinci Mektup*'undaki dördüncü öğeden ziyade beşinci öğeye benzerler. İdeaların bazı aşkın özelliklerini paylaşırlar. *X bir insandır* fonksiyonu insan varlıkları gibi gelişmez ya da ölmez ve *x 7 ile bölünebilir* fonksiyonuna dünyanın hiçbir yerinde rastlanamaz. Fakat fonksiyonlar, Öz-Yüklenim ve Biriciklik ilkeleriyle uyumlu değildirler. Kim, *X bir insandır* fonksiyonunun ve sadece bu fonksiyonun gerçekten ve bütünüyle insan olduğunu söylemeyi aklından geçirebilir?

Kümeler. Fonksiyonlar, nesneleri kümelere ayıran ilkeler olarak sunulurlar: örneğin *x bir insandır* fonksiyonunu sağlayan nesneler, insan kümesi içinde gruplanabilirler. İdealar bazı bakımlardan kümelere benzerler: bir İdeaya katılmak, bir kümenin üyesi olmaya benzetilebilir. İdeaları kümelerle özdeşleştirmekteki güçlük yine Öz Yüklenim İlkesi konusunda ortaya çıkar. İnsan kümesinin kendisi bir insan değildir ve F'ler kümesinin F'nin ta kendisi olduğunu söyleyemeyiz. Yine de ilk bakışta, kümeler kümesi örneğinde olduğu gibi, kendi kendilerinin üyesi olan bazı kümeler varmış gibi görünebilir. Ama nasıl ki Platon Öz Yüklenim İlkesinin bazı sorunlara yol açtığını fark etmişse, modern felsefeciler de, kümeler kümesi formunu sınırsız bir özgürlükle ele alan birinin paradokslara düşeceğini

fark etmişlerdir. Bu paradoksların en dile düşmüş olanı; kendi kendilerinin üyesi olmayan kümelerin oluşturduğu kümeye ilişkin paradokstur. Bertrand Russell, böyle bir kümenin, kendi kendisinin üyesi olduğunda kendi kendisinin üyesi olmayacağını ve kendisinin üyesi değilse, bu durumda kendisinin üyesi olacağını fark etmiştir. Russell'ın bu paradoksunun, Platon'un *Parmenides* diyalogunda yaptığı özeleştiriyle çarpıcı bir benzerlik taşıyor olması tesadüf değildir.

Paradigmalar. Platonik İdeaların paradigmalar ya da standartlar olarak görülebileceği de sık sık söylenmiştir. Bu anlayışa göre; tek tek tikel şeylerle İdealar arasındaki ilişki, bir metre uzunluğundaki nesnelerin, metrenin ölçüsünü önceden belirleyen Standart Metreyle olan ilişkileri gibi düşünülebilir.[29] Bu fikir, Platon'un, tikel şeylerin İdeaları taklit ettikleri ya da onlara benzedikleri yolundaki görüşüyle gayet uyumludur: bir metre uzunluğunda olmak, tam da Standart Metreye benzemek anlamına gelecektir ve iki ayrı şey birer metre uzunluğunda iseler bu onların paradigmayla olan ortak benzerlikleri nedeniyle olacaktır. Ama bu paradigmalar yücelik ilkesine uymazlar: Standart Metre denen şey göklerde değil, Paris'tedir.

Somut Tümeller. Filozoflar kimi zaman, 'su sıvıdır' gibisinden bir cümledeki 'su' ifadesinin, dünyanın sulak kısmını oluşturan ve birikintilerden, ırmaklardan, göllerden vs. oluşan tek bir dağılmış nesnenin ismi gibi muamele görmesi gerektiğini düşünürler. Bu durum, Platon'un, tek tek tikel şeylerin İdeaya katıldıklarını söyleyen ilkesine açık bir anlam kazandırır: şuradaki bir şişe su, dünyadaki bütün suların oluşturduğu bütünün parçasından başka bir şey değildir. Dahası, su kuşku götürmez biçimde sudur. Su olmayan bir şeye gerçekten ve tam anlamıyla sudur demek mümkün değildir. Bu fikir, Platon'un idealara göndermede bulunurken (yorumcuları bu fikri pek paylaşmasalar da) onlardan soyut bir şeymiş (örneğin güzellik) gibi söz etmek yerine somut bir tarzda (örneğin güzel) söz etmeyi yeğliyor olması gerçeğiyle de uyumludur. Ama somut tümeller düşüncesi Yücelik ve Arılık ilkelerine uymaz: evrendeki su, belli bir mekânda konumlanabilen, nicelik ve dağılım açısından değişebilen ve su olmanın taşıdığı daha birçok özelliğe sahip olan bir şeydir.

---

29 Bu iddia Wittgenstein'a dayanır. P. T. Geach'in R. E. Allen editörlüğünde basılan *Studies in Plato's Metaphysics* isimli kitapta yer alan 'The Third Man Again' isimli makalesine bakabilirsiniz (Londra: Routledge&Kegan Paul, 1965).

Bu düşünceler, Platon'un idealarının birçok bakımdan hakkını verememektedirler. Platon'un altı ilkesinin ona neden birbirleriyle çelişmezmiş gibi göründüklerini anlamak için, herhangi bir modern teknik kavramı değil, düşünce ürünü olmayan bazı nosyonları göz önünde bulundurmak daha iyi olacaktır. Pusulanın kuzey, güney, doğu ve batı noktalarını düşünün. Bu fikri, Doğu dendiğinde bizim Britanya'da, çeşitli deneyimlerimiz sonucu ortaya çıkan o naif anlayışı göz önünde bulundurarak ele alın. Bizim doğumuzda yer alan, Belgrad ya da Hong Kong gibi bir sürü yer var. Demek ki doğuda olan herhangi bir şey doğunun parçasıdır (katılım) ve doğu ile aynı doğrultudadır (öykünme). Bu da bizim doğumuzda yer alan her şeyi doğu yapan şeydir (1). O zaman doğu, uzaydaki herhangi bir noktayla özdeşleştirilemez ama doğuda olanlar özdeşleştirilebilirler (2). Kuşkusuz doğu bizim doğumuzdur (3) ve doğu, doğudan başka bir şey değildir (4): 'Doğu kızıldır' dediğimizde, doğu tarafındaki gökyüzünün kızıl olduğunu kast etmiş oluruz. Sadece doğu, hiçbir başka vasıf taşımayacak biçimde doğudur: oysa güneş bazen doğudur, bazense batı. Hindistan İran'ın doğusundadır ama Vietnam'ın batısındadır. Fakat doğu, her zamanda ve mekânda daima doğu olarak kalır (5). Doğunun zamanda bir geçmişi yoktur, gözle görülmez, elle tutulmaz ve parçalara ayrılmaz (6).

Pusula noktalarının, Platon'un ilkelerinin ne olduğunu tastamam ortaya koyan bir yorum sağlayacağını iddia etmiyorum kuşkusuz: zaten ilkelerin kendileri birbirleriyle bağdaşmayan bir düzen oluşturdukları sürece hiçbir yorum bunu başaramaz. Bu yorumun, daha önceki yorumların başaramadıkları bir şeyi başaracaklarını, yani bu altı ilkeyi ilk bakışta daha makul bir görünüme kavuşturacaklarını söylemekle yetiniyorum. Fonksiyonlar, kümeler, paradigmalar ve somut tümeller gibisinden fikirlerin hepsi kendilerine has sorunlar doğuruyorlar ve klasik İdealar Kuramına geri dönemeyecek olsak bile bu kuramın işaret ettiği sorunlara tatmin edici bir yanıt bulmamız gerekiyor.

Platon'un *Devleti*

Platon'un en meşhur diyalogu olan *Devlet*'te, İdealar Kuramı, sadece kitabın buraya kadarki kısmında incelediğimiz mantıksal ya da anlambilimsel amaçlarla değil, aynı zamanda epistemolojik, metafizik ve etik sorunlara da göndermede bulunularak kullanılır. Kuramın bu şubele-

nişleri sonraki bölümlerde incelenecek. Ama *Devlet*'in dünyadaki yaygın bilinirliği, kuramın bu çok boyutlu kullanımından değil, kitabın esasını oluşturan, siyasi düzene ilişkin betimlemelerden kaynaklanır.

Diyalogun temel konusu adaletin doğası ve değeridir. Diyalogun ilk kitabında (ki muhtemelen bu bölüm ayrı bir kitaptı), önerilen bazı adalet tanımları ele alınıp yetersiz bulunur ve sonra kitabın esas bölümü, adaletin değerini kendinden alan bir şey olduğunu kanıtlaması adına Sokrates'e bir meydan okuma ile başlar. Diyalogdaki karakterler arasında yer alan ve aynı zamanda Platon'un kardeşleri olan Glaukon ve Adeimantus, adaletin bir 'kötülükten kaçınma yöntemi' olduğunu savunurlar. Glaukon, zayıf insanların, başkaları tarafından kötülüğe uğramamak için, kötülük ve haksızlık etmeyeceklerine dair birbirleriyle sözleştiklerini söyler. Davranışları cezasız kalırsa –örneğin insanların kendilerini görünmez kılıp kötü davranışlarını gizleyebildikleri bir durumda ortaya çıkacak bir cezasızlık durumunda– insanlar haksız davranışları daha çok yeğleyeceklerdir. Adeimantus, insanların adalete duydukları saygının, gerçekten adil olana değil, adil gibi görünene yöneldiğini ve haksızlıkların kefaretinin, Tanrılara dua ya da kurban yoluyla sunulan rüşvetlerle adeta satın alındığını söyleyerek kardeşini destekler (*Dev*. 358a-367e).

Sekizinci bölümde Sokrates'in, diyalogun geri kalan bölümlerinde yukarıdaki meydan okumaya nasıl karşılık verdiğini göreceğiz. Şimdi Platon'un siyaset felsefesini ortaya koymak adına onun bu meydan okumaya verdiği doğrudan yanıta odaklanacağız. Platon, kardeşlerine yanıt vermek için konuyu, bireyin adalet ya da doğruluk anlayışından site devletindeki daha geniş ölçekli adalet sorununa evirir. Burada adaletin doğasının daha büyük harflerle yazılacağını ve böylece daha kolay okunabileceğini söyler. Sitede yaşamanın amacı farklı kabiliyetlerdeki insanların birbirlerinin ihtiyaçlarını uygun bir iş bölümü yoluyla karşılayabilmelerini sağlamaktır. İnsanlar temel ihtiyaçlarının karşılanmasıyla mutlu olabilselerdi en basit düzeydeki bir toplumsal düzenlenişin yeterli gelmesi en ideali olurdu. Ama günümüzün konfor çağında insanlar maişetlerinden fazlasını talep etmektedirler ve bu da iyi yetiştirilmiş profesyonel bir ordu da dâhil olmak üzere, daha karmaşık siyasi düzenlemeleri gerekli kılmaktadır (2. 369b-374d).

Sokrates bu noktada üç sınıflı bir site düzeni tasarısı sunar. Kanuna en bağlı olan askerler arasından müsabaka yoluyla seçilenler daha üst bir

sınıf oluştururlar ve bunlara muhafızlar denir. Geri kalan askerler, destekçiler olarak tanımlanır ve diğer yurttaşlar da çiftçi ve zanaatkâr sınıfı oluştururlar (2. 374d-376e). Çalışan sınıflar yönetici sınıfların yetkesini kabul etmek noktasına nasıl getirileceklerdir? Bu üç farklı sınıfa dâhil olan yurttaşların ruhlarında üç farklı metalin, sırasıyla altın, gümüş ve bronzun bulunduğu mealinde bir mitos, yani bir 'soylu yalan' üretilmelidir. Yurttaşlar genelde içinde doğdukları sınıfın üyesi olarak kalsalar da Sokrates, sınırlı miktarda bir sınıflar arası hareketliliği de kabul eder (3. 414c-415c).

Yasa yapıcılar ve destekçiler, edebiyat (ki sansürden geçirilmiş bir Homeros okumasına dayanır), müzik (cesaret ve bilgi sağlayacak şekilde düşünülür), jimnastik (her iki cinsiyet birlikte gerçekleştirirler) alanlarında ayrıntılı biçimde düzenlenmiş bir eğitimden geçerler (2. 376e-3.403b). Kadınlar da erkekler gibi koruyucu ve destekçi olabilirler ve bu konumların her biri, sağladıkları ayrıcalıklardan geri kalmayan katı sınırlamalar içerir. Üst sınıflara dâhil olan yurttaşların evlenmeleri yasaktır; kadınlar ortaktır ve tüm cinsel birleşmeler kamu yararını gözetmelidir. Üreme süreçleri, soy ıslahına dayalı olarak katı biçimde düzenlenmiştir. Çocuklar, ana babalarıyla iletişim kurmalarına izin verilmeksizin, devlete ait yuvalarda yetiştirilirler. Koruyucular ve destekçiler mülkiyet edinemezler, paraya ellerini süremezler; kendilerine yeterli ama mütevazı bir kumanya ücretsiz olarak tedarik edilir ve tıpkı askerler gibi onlar da hep birlikte bir kampta yaşarlar (5. 451d-471c).

Sokrates'in *Devlet*'in üçüncü ve beşinci kitapları arasında tasarımladığı site devleti bir yandan acımasız bir totaliterlik olarak görülüp eleştirilirken, diğer yandan kadın erkek eşitliğinin erken dönem bir ifadesi olarak takdirle karşılanmıştır. Eğer bu kitabı gerçek hayatın düzenlenmesi adına ciddi bir tasarım olarak ele alacak olursak, bunun temel insan haklarıyla birçok bakımdan çelişeceği, mahremiyeti bütünüyle ortadan kaldıracağı ve kötüye kullanıma son derece açık olacağı kabul edilmelidir. Bir anayasal öneri olarak ele alındığında ise gerek muhafazakârlar, gerekse liberaller tarafından yöneltilecek bir yığın hakarete uğraması haktır. Fakat bu anayasa tellallığının asıl amacının ruhtaki erdemin doğasına ışık tutmak olduğu unutulmamalıdır. Zaten Sokrates de kitabın sonraki bölümlerinde bunu açıkça ortaya koyar.[30] Platon'un okuruyla dalga geçmekten keyif aldığını

30 7. Bölüme bakınız.

diğer diyaloglardan biliyoruz; Sokrates'ten öğrendiği ironik yöntemi, felsefi aydınlanmanın başlıca ilkesi olarak yorumlayıp genişletmiştir.

Yine de Platon, *Devlet*'in sonraki kitaplarında, sınıfsal site düzeniyle ilgili bu analojiyi ahlak psikolojisine uyarlayabilmek için siyaset kuramına geri döner. Kendi ideal site düzeninin, tüm başat erdemleri bir araya getirdiğini söyler. Bilgelik koruyucuların, cesaret destekçilerin, ölçülülük ise çalışan sınıfların erdemidir. Adalet ise, temelini, site devletinin üzerine bina edildiği iş bölümü ilkesinden alır. Adil bir sitede her yurttaş ve her sınıf kendileri için en iyi olan yerde bulunurlar ve sınıflar arasında bir uyum bulunur (4. 427d-434c).

İdeal düzenden uzak devletlerde bu idealden de tedrici olarak uzaklaşılır. Beş olası siyasal rejim türü vardır (8. 544e). İlk ve en iyi düzen monarşi ya da aristokrasi olarak adlandırılır: siteyi bilgelik yönettiği sürece bu bilgeliğin tek ya da birden çok yöneticide vücut bulması önemli değildir. Aşağı türden dört rejim türü daha bulunur: timokrasi, oligarşi, demokrasi ve despotizm (8. 543c). Bu rejimlerin her biri yıkılıp yerini bir sonrakine bırakacaktır çünkü her biri ideal sitede bulunması gereken erdemlerden birini yitirecektir. Yöneticiler bilge kişiler olmaktan çıktıklarında, aristokrasi, yerini askeri bir cunta tarafından idare edilen timokrasiye bırakır (8. 547c). Oligarşi ise yöneticilerinin cesaretten ve askeri becerilerden mahrum olmaları bakımından Timarşi'den ayrılır (8. 556d). Oligarklar, daha tamahkâr biçimde olsa da ölçülülük erdemine sahiptirler; bu ölçülülük yitirildiğinde oligarşi, yerini demokrasiye bırakır (8. 555b). Platon'a göre ideal devlet düzeni olan aristokrasiden uzaklaşan her adım, adaletten de bir adım uzaklaşmak anlamına gelecektir; ama adaletsizliğin hükümranlığının tecessümü anlamına gelen adım, demokrasiden despotizme geçen adımdır (8. 576a). O halde aristokratik devletin alameti, bütün erdemlerin hep birlikte mevcut bulunması, timokratik devletin alameti bilgelik erdeminin yokluğu, oligarşik devletin alameti cesaret erdeminin ortadan kalkması, demokratik devletin alameti ölçülülük erdeminin hor görülmesi, despotik devletin alameti ise adaletin bütünüyle ortadan kalkmasıdır.

Platon, gerçek yaşamda, aşağı devlet türleriyle karşılaşma ihtimalinin, *Devlet*'te betimlenen ideal rejimle karşılaşma ihtimalinden çok daha yüksek olduğunu kabul eder. Yine de, kamusal ya da özel anlamda mutluluğun, bu ideal site düzeni dışında hiçbir yerde bulunamayacağında, böyle

bir sitenin de filozoflar kral ya da krallar filozof olmadığı müddetçe kurulamayacağında ısrar eder (5. 473c-d). Filozof olmaksa, İdealarla tanışıklık kurabilecek yüksekliğe erişebilmek için, Platon'un eğitim sisteminden geçmeyi gerekli kılmaktadır.

Yasalar ve *Timaios*

Platon yaşamının sonraki dönemlerinde filozof kral düşüncesini terk etti ve İdealar Kuramına politik önem atfetmekten uzaklaştı. Siteyi yönetmekte başvurulacak yasaların, sitenin gönenci açısından, yöneticilerin karakterlerinden daha önemli olduğuna inanır oldu. En son ve en uzun eseri olan *Yasalar*'da, Girit'in güneyinde kurulan Magnesia isimli bir koloninin siyasal düzeni üzerine Giritli ve Spartalı iki kişiyle tartışmaya giren Atinalı bir ziyaretçiyi resmeder. Bu devlet, yurttaşlarının kahir ekseri çiftçi olan özgür toplumuyla tarım ağırlıklı bir devlettir. Kol gücüne dayalı işlerin çoğu köleler tarafından yapılacak, imalat ve ticaretse sitede meskûn bulunan yabancıların uhdesinde olacaktır. Yurttaşlık hakkına tam anlamıyla sahip olan kişilerin sayısı, on iki kabileye ayrılmış 5040 yetişkin erkekle sınırlandırılacaktır. Atinalı ziyaretçinin önerileri sonucu oluşturulan yönetim taslağı, dönemin Atina'sının siyasal düzeniyle Platon'un hayalindeki ideal devlet yapısı arasında bir yerde durur.

Atina gibi Magnesia da, yetişkin erkek yurttaşlardan oluşan bir meclise, yani bir Konsüle ve Yasanın Muhafızları adı verilen belli sayıda seçilmiş resmi görevliye sahiptir. Sıradan yurttaşlar, kalabalık jürilere katılarak yasaların uygulanmasında görev alacaklardır. Kur'a yoluyla birçok atama yapılacak ve böylece geniş bir siyasal katılım sağlanmış olacaktır. Yüksek bir gelir vergisine tabi tutulmak kaydıyla özel mülkiyete izin verilmiştir (5. 744b). Evlilik, yasaklanmak şöyle dursun kanun tarafından zorla dayatılır ve otuz beş yaşını geçmiş bekârlar her yıl yüksek miktarda ceza ödemek zorunda bırakılırlar (6. 774b). Her şeyden önemlisi kanun yapıcılar, en iyi yasaların bile sürekli reformdan geçirilmesi gerektiğinin farkında olmalıdırlar (6. 769d).

Diğer yandan Magnesia, *Devlet*'in sahip olduğu bazı özellikleri anımsatmaktadır. Sitedeki en yüksek yetki, özellikle matematik, astronomi, ilahiyat (Devlet'in koruyucuları gibi metafizik alanında değil) ve hukuk alanlarında eğitim almış olan en bilge ve en nitelikli kamu görevlilerin-

den oluşan bir Gece Konsülünün elindedir. Bu özel yurttaşların altın ya da gümüş paralar edinmeleri yasaktır ve mülk satışı kesin biçimde yasaklanmıştır (5. 740c-742a). Edebiyat ve müzik alanında da katı bir sansür dayatılır ve şairler devletten ruhsat almak zorundadırlar (7. 801d-2a). Özel hanelere girme yetkisi olan kadın seks polisleri, üreme süreçlerini denetlerler ve soy ıslahına dayalı standartları zorla uygulatırlar (6. 784a-b). Boşanma davalarında erkekler kadar kadın jüri üyeleri de bulunmalıdır (9. 930a). Kadınlar da toplu yemeklerde erkeklere katılırlar, askeri eğitimden geçerler ve bir yurt savunma gücü sağlarlar (7. 814a). Eğitim bütün sınıflar için önemlidir ve Gece Konsülüne doğrudan rapor veren güçlü bir Eğitim Bakanlığının denetimi altındadır (6. 765d).

Esas önemli olan yasalar, diyalogun orta kısımlarında ortaya çıkar. Her bir yasa, amacını ortaya koyan bir gerekçe bölümüne sahip olmalıdır ki yurttaşlar yasayı anlamını idrak ederek uygulayabilsinler. Mesela otuz ile otuz beş yaşları arasında evlenmeyi şart koşan bir yasanın, üremenin, insanın ölümsüzleşmek için ihtiyaç duyduğu yöntem olduğunu açıklayan bir gerekçe bölümüne sahip olması gerekir (4. 721b). 6. Kitapta pek çok idari memurun görevleri saptanır ve yedinci kitapta anaokulundan itibaren uygulanacak eğitim müfredatı detaylandırılır; Yasaların kendisi de bir ders kitabı gibi olmalıdır. Dokuzuncu kitap saldırganlık biçimlerini ve cinayeti konu alır ve tapınak hırsızlığı gibi başlıca suçlara karşı izlenecek yasal işlemleri belirler. Zanlının adil biçimde yargılanmasını güvence altına almak amacıyla ayrıntılı hükümler ortaya konur. İnsanlar arasında ortaya çıkabilecek sorunlarda yasa iyice detaylı bir hal alır; örneğin davacının kovanındaki arıları hileyle kendi kovanına çeken davalı, zararı ödemelidir (9. 843e). Avlanma son derece katı biçimde sınırlandırılmalıdır: kabul edilen tek av biçimi, at sırtında köpeklerle yapılan dört ayaklı hayvan avıdır (7. 824a).

Cinsellikle ilgili asli yasal düzenlemeler, kişinin zina ettiğinde toplumdan dışlanarak cezalandırılmasıyla sınırlandırılmış olsa da, Platon *Yasalar*'ın bazı yerlerinde cinsel ahlaka ilişkin teorik tartışmalara girer (7. 785d-e). Platon, cinsel ahlakını, Hıristiyanlığın etkisindeki yüzyıllar boyunca yaygın olan ama pagan antik dünyada oldukça nadir rastlanan, seksin doğal amacının üreme olduğu düşüncesi üzerine temellendirir. Atinalı, eserin bir yerinde cinsel birleşmeye yalnızca doğal amacına, yani üremeye

dönük olduğu sürece müsaade eden ve insan ırkını bile bile katletmemek adına eşcinsel ilişki kurmayı ve kökü itibariyle doğurgan olmayan dağa taşa tohum ekmeyi yasaklayan bir yasayı yürürlüğe koymak istediğini söyler (8. 838e). Ama böyle bir yasaya uyulmasını sağlamanın çok güç olacağını kabul eder ve bunun yerine homoseksüelliği yok etmek ve insanları üreme amaçlı olmayan her türlü cinsel birleşmeden uzaklaştırmak için başka türlü tedbirler önerir (8. 836e, 841d). Bu noktada, Platon'un düşüncesinde Sokratik diyalogların belirleyici bir özelliği olan homoseksüel göndermelerle dolu şakalaşmalardan çok uzakta kalan bir noktaya ulaşırız.

Yasalar'ın en ilginç bölümlerinden biri, Tanrılara tapınma ve dinsizliğin bertaraf edilmesi konularının ele alındığı onuncu kitaptır. Atinalı, insanlar tanrıların varlığına inanmadıklarında ya da Tanrıların insan davranışlarına kayıtsız kaldıklarına inandıklarında dinsizliğin ortaya çıkacağını söyler. Bu yüzden, kanun yapıcı dinsizliğe karşı ortaya konacak yasaya gerekçe oluşturmak adına Tanrıların varlığını kanıtlamak zorundadır. Platon'un ortaya koyduğu titiz akıl yürütme, kitabın, din felsefesi üzerine olan sonraki bir bölümünde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Kompozisyonu *Yasalar*'ınkiyle büyük ölçüde örtüşen bir diyalog olan *Timaios*'ta Platon, Tanrı ile içinde yaşadığımız evren arasında ilişki kurar. Felsefenin geleneksel konularından biri olan kozmolojiye dönüş yapar ve konuyu, tatminkâr bir açıklama sunamamış olan Anaksagoras'ın bıraktığı yerden yeniden ele alır. *Timaios*'un evreni, mekanistik nedenlerin işlediği bir alan değildir: bazen evrenin babası, bazen evrenin yapıcısı, bazen de zanaatkâr (*demiourgos*) diye anılan bir tanrısallık tarafından şekillendirilmiştir (28c).

Diyaloga adını veren Timaios, bir astronomdur. Sokrates'e evrenin, başlangıcından insanoğlunun ortaya çıkışına kadarki tarihini anlatmayı önerir. İnsanlar, evren daima var mıydı yoksa onun bir başlangıcı olmuş mudur diye sorarlar der. Bu soru, evrenin bir başlangıcı olmalıdır diye yanıtlanmalıdır çünkü evren görünürdür, somuttur, cisimseldir ve duyularla algılanabilen hiçbir şey, düşüncemizin nesnelerinin sahip olduğu türden bir sonsuzluğa ve değişmezliğe sahip olamaz (27d-28c). Evreni şekillendiren tanrısallık, gözünü ölümsüz bir ilk örnekten ayırmamıştır 'çünkü evren meydana gelmiş olan şeylerin en güzelidir ve Tanrı bütün sebeplerin en

iyisidir' (29a). Tanrı evreni neden varlığa getirmiştir? Çünkü Tanrı iyidir ve iyi olan, kıskançlık ve bencillikten tamamen azadedir (29d).

Tekvin kitabının Rab Tanrısı gibi, evrenin yapıcısı da yaptığı şeye bakmış ve onu güzel bulmuştur ve bu memnuniyet içerisinde onu birçok güzel şeylerle tezyin etmiştir. Ama Demiourgos, bazı bakımlardan Yahudi-Hıristiyan geleneğinin yaratıcı tanrısından farklıdır. Öncelikle evreni yoktan yaratmamıştır: bunun yerine onu ilksel bir kaostan varlığa getirmiştir ve onun yaratıcı özgürlüğü, ilksel maddenin dayattığı bazı özelliklerce sınırlandırılmıştır (48a). 'Her şeyin, mümkün olduğunca iyi olmasını ve hiçbir şeyin kötü durumda kalmamasını isteyen Tanrı, görünür evreni huzur içinde değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket içinde bulduğu için onu düzensizlikten, evrendeki her şey için daha iyi olduğuna hükmettiği düzene soktu' (30a). İkinci fark da şudur: Musa Peygamberin yaratıcı Tanrısı, yaratılış sürecinin belli bir aşamasında hareketsiz evrene yaşam aşılarken, Platon'da düzenli evren de, bu evrenin modelini oluşturan ilk örnek de bizatihi canlı şeylerdir. Bu canlı ilk örnek nedir? Platon bunu bize söylemez ama bu, *Sofist*'te, geç de olsa yaşam içermeleri gerektiği sonucuna vardığı İdealar dünyası olabilir. Tanrı evrenin kendisini biçimlendirmeden önce evren ruhunu meydana getirmiştir: bu evren-ruhu varlık ve oluş dünyası arasında asılı durur (35a). Tanrı sonra evreni bu ruha bağlar.

> Kendi etrafına dolanmış halde olan ruh, merkezden göğün en uzak noktasına kadar her yana uzanacak şekilde dokunmuştur. Kendi üzerine olan o özgün dönüşüyle tüm zamanlar için sonsuz ve ölçülü bir yaşamın tanrısal ilkesini sağlar. Göğün bedeni görünür kılınmışsa da ruh görünmez ve akıl ve uyumla donatılmıştır. O, akıl ve ölmezlik sahibi varlıkların en üstününün, en yetkin eseridir (36e-37a).

Birden çok evren bulunduğunu söyleyen erken dönem düşünürlerin aksine Platon, evrenimizin var olan tek evren olduğu konusunda oldukça katıdır (31b). Evrenin dört temel öğe olan toprak, su, hava ve ateşten meydana geldiğini söylerken Empedokles'i, öğelerin özelliklerindeki farklılıkların, onları meydana getiren atomların özelliklerinin farklı olmasından kaynaklandığını söylerken Demokritos'u takip eder. Toprak atomları küp şeklindedirler, hava atomları sekiz yüzlü, ateş atomları piramit, su atomları ise yirmi yüzlüdürler. Zaten önceden de var olan uzam, yapıcının evreni

içine yerleştirdiği kaptır ve dört öğenin dönüşümlerini, tıpkı bir topak altının kuyumcunun ona vereceği farklı biçimleri desteklemesi gibi gizemli bir biçimde destekler (50a). Platon, bu noktada, Aristotelesçi hylomorfizm anlayışındaki ilk madde fikrini öncelemiş görünmektedir.[31]

Timaios evrende dört tür canlı yaratığın yaşadığını açıklar: Tanrılar, kuşlar, hayvanlar ve balıklar. Platon, Tanrıları ikiye ayırır; bunlardan ilki ebedi ve canlı varlıklar olarak kabul ettiği sabit yıldızlar, öteki ise biraz daha gönülsüzce söz ettiği Homerik geleneğin Tanrılarıdır. Yıldızlara ve insanlara nasıl ruh aşılandığını betimler ve daha önce *Devlet*'te değindiği üç parçalı insan ruhu anlayışını biraz daha geliştirir. Algı süreçlerine ve insan bedeninin nasıl oluştuğuna ilişkin ayrıntılı bir açıklama verir.[32] Tanrı, bizzat kendi yaptığı aşağı türden tanrısallıklara bu oluşum sürecini vekâleten yürütmeleri görevini vermiştir (69c). Tüm bedensel organlarımız ve bunların işlevleri ayrıntılı biçimde betimlenir, bedensel ve ruhsal hastalıkların listesi yapılır.

Timaios yüzyıllar boyunca Platon'un en etkili diyalogu oldu. Diğer diyaloglar antik dönemin sonundan Rönesansın başlangıcına kadar unutulup giderken, *Timaios*'un büyük bölümü, bir dördüncü yüzyıl Hıristiyan düşünürü olan Calcidius'un ve Cicero'nun Latince'ye yaptığı çeviriler sayesinde bilinirliğini korudu. Platon'un evrenin bir tanrısallık tarafından meydana getirildiğine ilişkin teleolojik açıklamasını *Tekvin* kitabındaki yaratılış öyküsüyle uyumlu hale getirmek Ortaçağ düşünürleri için hiç de zor değildi. Diyalog Paris üniversitesinin ilk dönemlerinde ders kitabı olarak okutuldu ve üç yüz yıl sonra Raphael, *Atina Okulu* isimli yapıtında Platon'u, koltuğunun altında sadece *Timaios* olmak üzere, freskin merkezine yerleştirdi.

---

31 5. Bölüme bakınız.
32 7. Bölüme bakınız.

2.

Düşünce Okulları Aristoteles'ten Augustinus'a

Dördüncü yüzyıl, siyasi gücün klasik Yunan site devletlerinden kuzeydeki Makedonya krallığına geçişine şahit oldu. Bununla paralel olarak, ikisi de Atinalı olan Sokrates ve Platon'dan sonraki büyük filozof da bir Makedonyalıydı. Aristoteles, Sokrates'in ölümünden elli yıl sonra Khalkidike yarımadasındaki Stagira isimli küçük bir kolonide dünyaya geldi. Büyük İskender'in dedesi Kral Amyntas'ın saray hekimi olan Nikomakhos'un oğluydu. Babasının ölümünden sonra, 367 tarihinde, on yedi yaşlarındayken Atina'ya göç etti ve orada Platon'un Akademisine yazıldı. Yirmi yıl boyunca Platon'un öğrencisi ve meslektaşı oldu. Tarihte bu kadar büyük bir entelektüel gücün tek bir kurumda bir araya geldiği başka bir örnek bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Aristoteles Akademi'de

Platon'un geç dönemde kaleme aldığı diyalogların çoğu bu yıllara denk düşer ve bu eserlerin içerdiği argümanların bazıları Aristoteles'in söz konusu tartışmalara yönelik katkılarını yansıtıyor olabilir. Platon, onurlandırıcı bir tarihsel çarpıtmayla, İdealar Öğretisinin en sert eleştirisini içeren diyalogu olan *Parmenides*'te Aristoteles isimli bir karaktere yer verir. Aristoteles'in erken dönem eserlerinin bazıları da bu döneme aittirler ama bunlardan günümüze sadece sonraki yazarların aktardıkları bazı parçalar ulaşabilmiştir. Hocası gibi o da başlarda eserlerini diyalog

tarzında yazıyordu ve bu diyaloglar içerik itibariyle güçlü bir Platoncu etki sergiliyorlardı.

Örneğin Aristoteles, yazdığı son diyalog olan *Eudemos*'ta, Platon'un *Phaidon* diyalogundakine yakın bir ruh anlayışı ortaya koyar. Ruhun beden unsurlarının uyumu olduğu savına şiddetle karşı çıkar; onun bir ceset içinde hapsolduğunu ve bedenden ayrıldığında daha mutlu bir hayat sürebileceğini iddia eder. Ölüm, yaşamdan daha kutlu ve mutluluk vericidir, daha yetkin ve iyi olmak anlamına gelir. 'Tüm erkekler ve kadınlar için hiç doğmamış olmak en iyisidir ama bir kez doğmuşsak ikinci iyi olan –insanlar için en iyi seçenek– mümkün olduğunca çabuk ölmektir' (fr. 44). Ölüm insanın gerçek yuvasına dönmesidir.

Aristoteles'in gençliğinde kaleme aldığı bir diğer Platoncu eser, *Protreptikos ya da Felsefe Yapmaya Çağrı* isimli eseridir. Bu eser de kayıptır ama antik dönem yazarları tarafından sonraları o kadar çok alıntılanmıştır ki, bazı akademisyenler, bu alıntılardan yola çıkılarak eserin neredeyse tamamının yeniden oluşturulabileceğine inanırlar. Aristoteles bu eserde felsefeyi uygulamanın da felsefi düşünmenin bir biçimi olduğu tezine karşı çıkarak herkes felsefe yapmalıdır der. Ama felsefe yapmanın en iyi biçimi, doğa âlemini temaşa etmektir. Dünyayı yaşanmaya değer kılan şeyin güneşi, ayı, yıldızları ve gökleri gözlemlemek olduğunu söylediği için Anaksagoras'ı takdir eder. Tanrı bizi bu amaçla varlığa getirmiş ve bize tanrısal bir akıl vermiştir. Dayanıklılık, güç, güzellik ve onur gibi diğer şeyler önemsizdir (Barnes, 2416).

Protreptikos, ruhun önceki yaşamında işlediği kötülüklere karşılık bir tür ceza olsun diye bedenleştiğini söyleyen Platoncu görüşün parlak bir ifadesini içerir. Sıkça anlatıldığı üzere, nasıl ki Etrüskler tutsaklarına, bedenlerini yüz yüze, dip dibe zincirleyerek eziyet ediyorlarsa ruh da bedenin tüm organlarına yayılıp çivilenmiş gibidir (*age.*). Bunlar Aristoteles'in olgunluk dönemlerine ait sonraki düşüncelerinden epeyi farklı düşüncelerdir.

Aristoteles'in *Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler* gibi günümüze ulaşan mantık ve münazara konulu eserlerinin bazıları da muhtemelen bu döneme aittirler. Bunlar nispeten informel mantığa dair eserlerdir; ilki, benimsenmesi istenen bir fikri muhataba kabul ettirmek için nasıl argüman oluşturulacağını ortaya koyarken, diğeri muhatabın argümanlarındaki

zayıflıkların nasıl tespit edileceğini gösterir. *Topikler*, Aristoteles'in sonraki dönem felsefesinde önemli hale gelecek olan 'kategoriler' gibisinden kavramların nüvelerini içerirken, her iki eser de sonraları *Birinci Analitikler*'de karşımıza çıkacak olan formel mantığa herhangi bir katkı sunmazlar. Bu durum *Sofistik Çürütmeler* isimli eserinin sonunda, Aristoteles'e mantığı tırnaklarıyla kazıyarak kurduğunu söyletecektir: bu işe giriştiğinde ortada mantık incelemelerine dair hiçbir şey yoktur. Gerçi retorik üzerine bazı incelemeler bulunmaktadır der ama

> Mantıksal çıkarım konusunda geçmiş dönemlerde yazılmış eserlere yönelik hiçbir göndermeye sahip değiliz ve alanında ilk olan bu araştırmanın çok vakit almış olmasının sebebi de bu. Bu yüzden, dikkatle inceleyip de araştırma konumuzu böyle umutsuz bir başlangıç noktasından, yerleşik haldeki diğer bilgi disiplinlerine mukayeseyle gayet tatmin edici bir noktaya getirebilmiş olduğumuzu görürseniz, lütfen araştırmanın eksikliklerinden dolayı affınızı, içerdiği keşiflerden dolayıysa samimi teşekkürlerinizi esirgemeyiniz (SE 34. 184 9-8).

Aristoteles'in gelecek nesillere çok hakkı geçmiştir ve bu haklardan biri de mantığın kurucusu olmasıdır. Bu konudaki en önemli eserleri *Kategoriler*, *Yorum Üzerine* ve *Birincil Analitikler*'dir. Bu eserler onun tikel terimler, önermeler ve uslamlama esasları üzerine öğretilerini bütünlüklü biçimde ortaya koyarlar. Bu eserler, daha önce bahsi geçen iki eserle ve bilimsel yönteme ilişkin bir inceleme olan *İkincil Analitikler* ile birlikte *Organon* ya da *Düşünme Aleti* isimli derlemede bir araya getirilmişlerdir. Aristoteles'in ardıllarının çoğu mantığı kendi başına bir bilimsel disiplin olarak görmemiş, onu, isminden de anlaşılabileceği üzere, herhangi bir bilgi disiplini tarafından kullanılabilecek olan bir hazırlık becerisi olarak kabul etmişlerdir. *Organon*'un bir mantık sistemi olarak antik dönemde tamamlanmadan kaldığı söylense de, eser iki bin yıl boyunca disiplinin ana metni olmayı sürdürmüştür.[1]

Aristoteles Akademideyken, M.Ö. 359 tarihinde babasının yerine tahta geçen Makedonya kralı II. Philip yayılmacı bir siyaset benimsedi ve aralarında Atina'nın da olduğu bazı Yunan site devletlerine savaş ilan etti.

1 Aristoteles'in mantığı 3. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Aristoteles'in çağdaşı olan ve *Philippicae* isimli eserinde Makedonya Kralını kınayan Demosthenes'in harbe davet eden nutkuna rağmen Atinalılar çıkarlarını müdafaa etmekte gönülsüz davrandılar. Bazı mütevazı ödünler karşılığında M. Ö. 338 tarihinde Philip'in Yunan dünyasının efendisi olmasını kabul ettiler. Bunlar Atina'da ikamet eden bir Makedonyalı için kolay zamanlar olamazdı.

Buna rağmen Akademideki ilişkilerin samimi biçimde devam ettiği görülüyor. Sonraki nesiller Platon ve Aristoteles'i birbirleriyle rekabet halinde resmetmekten hoşlanmışlardır ve Antik dünyada bazı yazarlar Aristoteles'i, anasını çitmeleyen nankör bir sıpaya benzetmişlerdir (D.L. 5. 1). Ama Aristoteles Platon'a çok şey borçlu olduğunu daima kabul etmiş, ölümünün ardından onu fanilerin en iyisi ve en mutlusu olarak tanımlamış ve kötü insanların onu övmeye dahi layık olmadıklarını söylemiştir. Aristoteles, felsefede el attığı konuların önemli bir bölümünü Platon'dan almıştır ve öğretileri Platon'un söylemlerinin çürütülmesinden ziyade uyarlaması gibidir. Her iki filozofta ortak olan fikirler, ayrı düştükleri konulardan daha önemlidir; tıpkı on yedinci ve on sekizinci yüzyılların zıt ekolleri olan rasyonalistler ile empiristler arasındaki ortaklıkların öncülleri ve ardıllarıyla olan ortaklıklarından fazla olması gibi.

Ama Aristoteles daha Akademideki yıllarında Platon'un İdealar Kuramından uzaklaşmaya başlamıştı. *İdealar Üzerine* isimli kısa incelemesinde, Platon'un başlıca diyaloglarındaki savların, belli konulara yaptığı küçük katkılar bir tarafa, farklı bilgi disiplinlerinin belli ortak nesneleri olduğunu saptamakla yetindiğinde ısrar etmiştir. Ama ona göre bu ortak nesnelerin illaki İdealar olması gerekmez. İdealar düşüncesini çürütmek için, Platon'un kendi diyaloglarında da karşılaştığımız ve onun Üçüncü İnsan Argümanı olarak adlandırdığı kanıtlamanın bir yorumuna başvurmuştur (Barnes, 2435). Aristoteles, günümüze ulaşmış olan eserlerinin birçok yerinde kuramı sorgular. Bazen bunu kibar biçimde yapar. Mesela *Nikomakhos Etiği*'nde Formlar düşüncesi sıkı dostları tarafından önerilmiş bir görüş olduğu için zorlu bir ödevle karşı karşıya olduğunu belirtir. Yine de bir filozof olarak görevi hakikati dostluktan aziz tutmaktır ve bu yüzden İyi İdeasına karşı bir dizi kanıtlama ileri sürer. Buna karşılık *İkincil Analitikler*'de, İdeaları, aşağılayıcı bir üslupla 'zırva' diye niteleyip reddeder (1. 2. 83a33).

Metafizik'te konuyu daha ciddi biçimde ele alır ve kuramın çözüm vaat ettiği sorunları çözmekte başarısız olduğunu iddia eder. Kuram, tikel şeyleri kavranabilir olanın alanından çıkarmaktadır çünkü hareketsiz ve ölümsüz formlar, tikel şeylerin nasıl varlığa geldiklerini ve nasıl değişime uğradıklarını açıklayamamaktadır. Dahası, idealarin ne diğer varlıkların bilinmeleri bakımından bir faydası vardır, ne de onların varlıklarının açıklanması bakımından (*A* 9. 991^{a}8). Kuramın bütün yapabildiği, sanki bir sorun ikiye katlanarak çözüme kavuşturulabilirmiş gibi, açıklanması amaçlanan varlıklara aynı miktarda yeni varlık eklemektir (*A* 9. 990^{b}3).

Biyolog Aristoteles

Platon M. Ö. 347 tarihinde öldüğünde yeğeni Speusippus Akademinin başına geçti. Aristoteles Atina'yı terk ederek bugün Türkiye'nin kuzey batısında yer alan Assos'a göç etti. Şehir, Akademiden mezun olan ve bazı Akademisyenleri orada yeni bir felsefe okulu kurmak için davet etmiş bulunan Hermias'ın idaresi altındaydı. Aristoteles, Hermias'la dostluk kurdu ve onun yakın akrabası olan Pythias'la evlenerek ondan iki çocuk sahibi oldu. Hermias, M.Ö. 343 yılında trajik bir sonla karşılaştı: Aristoteles'in yardımıyla Makedonya ile bir ittifak görüşmesi yürütürken ihanete uğrayarak tutuklandı ve sonunda Büyük Pers Kralı tarafından idam edildi. Aristoteles, günümüze erişmiş tek şiiri olan *Erdeme Övgü*'de onun hatırasını selamlamıştır.

Aristoteles, Assos'taki günlerinde ve Lesbos adasında bulunan Mytilene'de geçirdiği sonraki birkaç yılda özellikle zooloji ve deniz biyolojisi üzerine yoğun bilimsel çalışmalar yaptı. Bu çalışmalar, sonraları yanıltıcı biçimde *Hayvanat Bilgisi* olarak bilinen bir kitapta toplandılar ve Aristoteles bunlara *Hayvanların Organları Üzerine* ve *Hayvanlarda Üreme Üzerine* isimli iki çalışma daha ekledi. Aristoteles'in, Zooloji biliminin kurucusu olduğu yolunda bir iddiası yoktu ve eserleri kendisinden önceki yazarlardan birçok alıntılar içermekteydi fakat onların bazı şaşırtıcı bildirimlerine ihtiyatlı bir kuşkuculukla yaklaşmaktaydı. Yine de birçok farklı canlı türünün organizmalarına yönelik hiçbir öncülü olmayan çalışmalar yaptı ve bu çalışmaların on yedinci yüzyıla kadar birçok bakımdan ardılları da olmadı.

Aristoteles, ilk zoolog olduğu iddiasında olmasa bile kendisini bu alanda açıkça bir öncü olarak görüyordu ve alana ilişkin ilgisini gerekçelen-

dirmek lüzumunu hissediyordu. Önceki filozoflar gökyüzü olaylarının incelenmesine öncülük etmişlerdi ve şimdi kendisi de insanları süngerlerin araştırılmasına ve kurtçukların yumurtadan çıkışlarının gözlemlenmesine teşvik etmekteydi. Savunmasında, gök cisimlerinin harikulade ve muhteşem olduklarını ama bizden uzakta ve farklı yapıda oldukları için onları incelemenin zor olduğunu söyler. Ama hayvanlar bize hem yakın, hem de doğaları bakımından benzer oldukları için onları daha büyük bir kesinlikle inceleyebiliriz. Daha basit yapıdaki hayvanların gözlemlenmesi işini kerih görmek çocukçadır. 'Her türden hayvanı hiçbir utanç duymaksızın araştırmalıyız çünkü her biri gözlerimizin önüne doğaya dair, güzel şeyler sunacaklardır' (*PA* 1. 5. 645^{a}20-5).

Aristoteles'in araştırmalarının kapsamı hayret verici ölçüde geniştir. Eserlerinin çoğu cinslerin ve türlerin sınıflandırılmasına ayrılmıştır. Çalışmalarında beş yüzün üzerinde tür yer alır ve bunların bir kısmı oldukça detaylı biçimde betimlenir. Aristoteles'in bir doğabilimcinin gerçekleştireceği türden gözlemlerle yetinmediği açıktır: Bir anatomist gibi teşrih uygulamalarında da bulunmuştur. Teşrihin, özellikle insan üzerinde gerçekleştirildiğinde rahatsız edici bir uğraş olduğunu kabul eder fakat ona göre bir organizmanın parçalarını incelemek, o organizmanın bütünsel yapısını anlamak adına oldukça önemlidir (PA 1. 5. 644^{b}22-645^{a}36).

Aristoteles, çalışmalarını, maalesef bugün kayıp olan bazı şekillerle de görselleştirmiştir. Eserlerinin, testislerle penis arasındaki ilişkiyi açıkladığı aşağıdaki türden bölümlerini okuduğumuzda, sunduğu görsellerin ne mene şeyler oldukları üzerine bazı çıkarımlarda bulunabiliyoruz:

> İlişikteki şekilde A harfi aorttan çıkan damarın başlangıç noktasını göstermektedir; KK harfleri testislerin başlarını ve onlara doğru inen damarları gösterir; testislerin içinden geçip çıkan damarlar OO ile beyaz akışkan içeren ve testislere giren ters yöndeki damarlar BB ile penis D ile sidik torbası E ile ve testisler PP ile gösterilmiştir (*HA* 3. 1. 510^{a}30-4).

Aristoteles'in, memelilerin, kuşların, sürüngenlerin, balıkların ve böceklerin anatomileri, beslenme biçimleri, yaşam ortamları, çiftleşme yolları ve üreme sistemleri üzerine ortaya koyduğu binlerce bilginin doğruluğunu yalnızca bir biyolog sınayabilir. Bir yirminci yüzyıl biyologu olan ve

Aristoteles'in *Hayvanat Bilgisi* isimli eserini standart oluşturacak kadar başarılı şekilde İngilizceye çeviren Sör D'Arcy Thompson, az da olsa boş sanılar içerdiğini söylemekle birlikte, Aristoteles'in ayrıntılı çalışmalarındaki titizliğe sık sık dikkat çekmiştir. Aristoteles'in nadir rastlanan balık türleri üzerine anlattığı bazı akıl almaz öykülerin yüzyıllar sonra doğrulandığı bazı olağanüstü durumlar vardır.[2] Aristoteles eserin kimi yerlerinde, kendisinden ancak bin yıl sonra çözüme kavuşturulabilecek olan bazı çözümsüz biyoloji sorunlarıyla karşılaştığını açıkça ve dürüstlükle ifade eder. Bir hayvanın embriyosunun, hayvanın bütün organlarını başlangıçta küçük biçimde de olsa içerip içermediği ya da embriyo geliştikçe yepyeni yapıların şekillenip şekillenmediği gibisinden sorular bunun örnekleridir (GA 2. 1. 734ª1-735ª4).

Meslekten olmayan günümüz okuru, aşağıdaki türden metinlerin neresinin doğru neresinin hayal ürünü olduğu üzerine sadece tahminde bulunabilir.

> Dört ayaklı, sıcakkanlı ve yavrularını doğum yoluyla dünyaya getiren bütün hayvanlar dişlerle donatılmıştır; fakat bunların bir kısmında doğuştan her iki çenede de diş olur, bazılarında olmaz. Mesela boynuzlu dört ayaklılarda olmaz çünkü üst çenelerinde ön dişlere sahip değillerdir; bazı boynuzsuz hayvanlar, mesela develer de her iki çenede birden dişleri olmadan doğarlar. Bazı hayvanlar, mesela yaban domuzları, azı dişine sahiptir; bazıları değildir. Ayrıca aslan, leopar, köpek gibi bazı hayvanlar testere dişlidir; at ya da öküz gibi bazılarının dişleri birbirine kenetlenmemiştir ve 'testere dişli' ifadesiyle birbirine kenetlenmiş sivri uçlu dişlere sahip olan hayvanları kast ediyoruz (*HA* 2. 1. 501ª8 vd).
>
> Çiftleşme yoluyla üreyen balıklarda yumurtalar çiftleşme sonucu olarak oluşur ama bazı balıklar çiftleşmeden de yumurta sahibi olurlar; bu durum bazı nehir balıklarında da görülür. Mesela küçük golyan balıkları pek küçükken, hatta neredeyse doğar doğmaz yumurtaya sahip olurlar. Bu balıklar yumurtalarını daha önce ifade edildiği gibi dökerler ve erkekler bunların önemli bir bölümünü yutarlar ve bu yumurtaların bir kısmı da suya karışıp ziyan olur;

2 Bkz. G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 74-81.

> ama dişinin alıkoyduğu yumurtalar uygun bir yerde korunur. Eğer bütün yumurtalar korunsaydı bütün türler çok fazla sayıda çoğalırlardı. Bu yumurtaların çok büyük bir kısmı verimsizdir, sadece erkek balığın sperm döktüğü yumurtalar verimli olurlar ve bu dölleme işleminin gerçekleştiği bütün yumurtalardan genç balıklar ürer, diğer yumurtalar ise kaderine terk edilir (*HA* 6. 3. 567ª29-ᵇ6).

Aristoteles'in insan anatomisi ile karakter özellikleri arasında kurduğu bağlantıların doğruluk değerini tayin etmek daha kolaydır. Örneğin, düztabanların hilebaz olma ihtimallerinin bulunduğunu, büyük kepçe kulaklı kişilerinse ipe sapa gelmez şekilde konuşan geveze insanlar olmaya eğilimli olduklarını söyler (*HA* 1. 11. 492ª1).

Bazı kocakarı masalları içerseler de, onun bu çalışmaları hangi koşullar altında gerçekleştirdiğini, bilim insanlarının erken modern dönemden bu yana kullandıkları kolaylaştırıcı birçok araştırma aletinden nasıl mahrum bulunduğunu düşündüğümüzde Aristoteles'in biyoloji çalışmaları bizi muazzam başarılar olarak şaşkınlığa uğratıyorlar. O ve araştırmalarında ona yardımcı olan kişiler Allah vergisi bir gözlem yeteneğine sahip olsalar gerek çünkü böceklerin, onların doğru şekilde saptadıkları bazı özellikleri, mikroskobun keşfedilişine kadar bir daha gözlemlenememiştir. Araştırmaları gerçek bir bilimsel ruhla yürütülmüşlerdi ve Aristoteles, gözlemin yetersiz kaldığı konularda bilgisizliğini itiraf etmeye her zaman hazırdı. Örneğin arıların üreme yöntemleri konusunda şunu söyler:

> Bu konuda henüz yeterince olgu saptanmış değil. Şayet saptansaydı kuramdan ziyade doğru gözleme sahip olmuş olacaktık ve doğrulanmış kuramlar ancak sonuçlar olgulara ilişkin gözlemlerle uyumlu kılındıklarında elde edilebilir (GA 3. 10. 760ᵇ28-31).

Lise ve Müfredatı

Hermias'ın ölümünden yaklaşık sekiz yıl sonra Aristoteles, Kral II. Philip tarafından, geleceğin Büyük İskender'i olan on üç yaşındaki oğluna hocalık etmesi için Makedonya'nın başkentine çağırıldı. Verdiği eğitimin içeriğine dair pek az şey biliyoruz: *İskender'e Retorik,* Aristoteles külliyatı içinde genelde sahte bir eser olarak kabul edilir. Antik kaynaklar Aristoteles'in, öğrencisi için krallık ve kolonileşme üzerine bazı denemeler

yazdığını ve ona kendi Homeros edisyonunu hediye ettiğini söyler. İskender'in bu kitabı yastığının altına koyarak uyuduğu söylenir; ve İskender M.Ö. 336 tarihinde kral olup o muhteşem askeri kariyerine başladığında Yunanistan'ın ve Küçük Asya'nın bütün parçalarından biyolojik türler toplatıp hocasına göndermiştir.

İskender on yıl içinde kendisini Tuna'dan İndus'a kadar uzanan ve Libya ve Mısır'ı da içeren bir imparatorluğun efendisi haline getirdi. İskender Asya'yı fethederken Aristoteles de Atina'ya dönmüş, şehir sınırlarının biraz dışındaki bir gymnasium olan Lyceum'da kendi okulunu kurmuştu. Artık elli yaşındaydı, burada oldukça zengin bir kütüphane kurdu ve bir sokakta (*peripatos*) yürüyüp tartıştıkları için kendilerine Peripathetik denen bir grup parlak araştırmacıyı öğrenci olarak etrafına topladı. Lyceum, Akademi gibi mahrem bir kurum değildi; derslerin çoğu herkesin ücretsiz katılabildiği halka açık yerlerde verilmekteydi.

Aristoteles'in anatomi ve zooloji alanındaki çalışmaları felsefesinde yeni ve keskin bir dönüşüme yol açmıştı. Yaşamı boyunca daima ilgisini çekmiş olan metafizikle uğraşmaya devam etse de, olgunluk dönemi felsefesi gözleme dayalı bilimle iç içe geçmişti ve düşüncesi biyolojik bir eğilim kazanmıştı. Günümüze erişmiş olan çalışmalarının çoğu (zoolojik çalışmaları hariç) muhtemelen Atina'daki bu ikinci ikametine aittir. Bunların zamansal sıralarına dair belli bir kesinlik yoktur ve Fizik, Metafizik, Psikoloji, Etik, Politika alanlarındaki başlıca eserleri, sürekli yeniden yazılmış ve güncellenmiş olsalar gerektir. Yapıtların günümüze ulaşan biçimlerinde farklı kompozisyon aşamalarının varlığı sezilebilse de, bu aşamaların niteliklerine ya da tarihlerine ilişkin herhangi bir fikir birliğine erişilememiştir.

Aristoteles'in başlıca eserlerindeki üslubu, Platon'un ya da diğer öncüllerinin üsluplarından çok farklıdır. Homeros ile Sokrates arasındaki dönemde yaşamış olan birçok filozof nazım formunda yazmış, Atina'nın büyük tragedya ve komedya çağında eserler vermiş olan Platon ise drama formunda diyaloglar terkip etmişti. En büyük Yunan hatibi olan Demosthenes'in çağdaşı olan Aristoteles, düzyazı şeklinde monologlar yazmayı tercih etti. İstediğinde oldukça akıcı belagatler paralayabilse de, düzyazısı ne açıktır ne de cilalı. Elimize ulaşan metinleri, verdiği derslerden alınmış notlar olabilir; hatta bazı yerlerde notlar derse katılan bir öğrencisine bile ait olabilir. Aristoteles'in yazdığı her şey fikir bakımından oldukça verim-

li ve enerji doludur; her satır büyük bir entelektüel güç taşır. Ama dişli cümlelerini çözümleyebilmek büyük bir çaba gerektirir. Aradan geçen onca yüzyıldan sonra ondan bize ulaşanlar bir dizi mektuptan ziyade, telgraf metinlerine benzerler.

Aristoteles'in çalışmaları, Platon'da hiç rastlanmayan bir şekilde, sistematiktir. Platon'un eserleri içinde ders kitabı olmaya en yakın eser olan *Yasalar*'da bile beklenmedik şekilde konudan konuya ve hatta disiplinden disipline atlayıp dururuz. Diğer önemli diyaloglar da felsefenin tek bir alanıyla ilgili olmadıkları gibi yazı çekmecesi gibi düzenlenmiş de değildirler. Platon söz konusu olduğunda bilgi disiplinlerinden söz etmek tabii ki anakronistik olur ama bu çok da vahim bir anakronizm değildir çünkü modern akademik anlamdaki disiplin nosyonu, Aristoteles tarafından Lyceum döneminde oldukça açık biçimde ortaya konmuştu.

Aristoteles, *Metafizik* isimli eserinde bize üç tür bilim olduğunu söyler (*E* 1. 1025^{b}25): üretime dayalı bilimler, pratik bilimler ve teorik bilimler. Üretime dayalı bilimler, tabii ki ürün vermeye dayalı bilimlerdir. Köprüler üreten mühendislik ya da evler üreten mimarlık bu kapsama girer ama strateji ve retorik gibi savaş meydanında ya da mahkemede zafer elde etmek gibisinden daha soyut şeyler üreten bilimler de bu kapsamdadır. Pratik bilimler davranış rehberi olan bilimlerdir ve bunlardan en önemlileri Etik ve Politikadır. Teorik bilimler ise ürün ya da pratik amaç gibisinden şeylere sahip değildirler ama bilgiyi ve kavrayışı kendi adına araştırıp amaçlarlar.

Üç teorik bilim vardır: Fizik, Matematik ve Teoloji (*Metaf. E* 1. 1026^{a}19). Bu üçlemede sadece Matematik bugünkü bilim vasfına tastamam uyar. Fizik ile kast edilen şey, doğa felsefesi ya da doğa araştırması gibisinden bir şeydir. Bugünkü Fizik disiplininden çok daha geniş bir kapsama sahiptir ve Kimya, Meteoroloji, hatta Biyoloji ve Psikoloji disiplinlerini de içeren oldukça geniş bir araştırma sahasına yayılır. Teoloji ise Aristoteles'e göre insanın üstünde yer alan ve ondan üstün olan varlıkları, başka bir deyişle gök cisimlerini ve yıldızlı göklerde meskûn olan tanrısallıkları inceler. Aristoteles'in bu konuda yazdığı eserler doğal dine ilişkin araştırmalardan ziyade Astronomi ders kitabına benzerler.

Mükemmel bir teorik disiplin olduğu halde Metafiziğin Aristoteles'in teorik bilimler listesinde yer almıyor oluşu şaşırtıcı görünebilir çünkü Aris-

toteles'in pek çok çalışması bu konudadır ve en uzun eseri de yine *Metafizik* başlığını taşır. Aslında bu sözcük Aristoteles'in kendi eserlerinde hiç geçmez ve sözcüğün ilk ortaya çıktığı yer de ölümünden sonra eserlerine yönelik hazırlanan bir katalogdur. Birebir çevrildiğinde 'fizikten sonra' anlamına gelir ve aslında Fizik isimli eserinden sonraki çalışmalarına göndermede bulunur. Fakat Aristoteles, bugün bizim Metafizik diye andığımız disiplinin varlığının farkındaydı. Onu 'ilk felsefe' olarak adlandırmış, 'varlık olmak bakımından varlığı' inceleyen disiplin olarak belirlemişti.[3]

Aristoteles'in Retorik ve Poetika Alanındaki Çalışmaları

Üretim esaslı bilimler konusunda Aristoteles, avukatlara ve oyun yazarlarına işlerinde yardımcı olması için tasarlanmış iki eser kaleme almıştır: *Retorik* ve *Poetika.* Aristoteles, Retorik'in herhangi bir sorunla karşılaşıldığında nasıl ikna edici olunacağını saptayan disiplin olduğunu söyler: herhangi bir alanla sınırlandırılmamıştır, konudan bağımsızdır. Söylenen sözün ikna ediciliği üç esasa dayanır: konuşmacının karakteri, dinleyicinin ruh hali ve konuşmanın dile getirdiği sav. O halde Retorik öğrencisi mantıklı biçimde akıl yürütebilmeli, karakterleri tartabilmeli ve duygulardan anlamalıdır (1.2. 1358^{a}1-1360^{b}3).

Aristoteles başka bazı çalışmalarında mantık ve karakter üzerine daha eğitici şeyler yazmışsa da, Retorik'in ikinci kitabı insan duygularının tam bir dökümünü içerir. Duygular, der, başka insanların yargılarına ilişkin hissiyatlardır ve bunlara daima acı ve haz eşlik eder. Her temel duyguyu sırasıyla ele alır, bu duygulara birer tanım önerip nesnelerini ve sebeplerini listeler. Örneğin öfkeyi acının eşlik ettiği bir tutku olarak tanımlar ve bir insanın kendisinin ya da bir arkadaşının haksız yere küçük düşürülmesi karşısında duyduğu intikam gibi göründüğünü söyler (2.2. 1378^{a}32-4). Bizi sinirlendiren türden insanların uzun bir listesinin verir: örneğin bizimle alay edenler ya da susadığımızda su içmemize mani olanlar ya da çalışırken yolumuzu kesenler.

> Bizi kerih görürcesine konuşanlara ve önemsediğimiz şeyleri aşağılar görünenlere de öfke duyarız. Böylece filozof olarak ün peşinde koşanlar felsefelerini küçümseyenlere, dış görünüşleriyle övünen-

3 Bkz. Bölüm 5 ve sonrası.

> ler dış görünüşlerini küçümseyenlere öfkelenirler vesaire. Eğer gerçekte ya da halkın nazarında, söz konusu olumlu özelliklerden tamamen ya da büyük ölçüde mahrum olduğumuzdan kuşkulanıyorsak öfkemiz daha da artar. Çünkü yoklukları nedeniyle alaya alındığımız özelliklere gerçekte fazlasıyla sahip olduğumuza kanaat getirebilseydik alaya alınmayı göz ardı edebilirdik (2.2. 1379^{a}32-^{b}1).

Aristoteles öfke, nefret, korku, utanma, merhamet, gazap, haset ve kıskançlık duyguları arasında ayrıntılı bir yolculuğa çıkarır bizi. Bu duyguların her birine ilişkin açık ve sistematik incelemeler yapar ve yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi sık sık keskin bir psikolojik kavrayış sergiler.

Poetika, *Retorik*'ten farklı olarak, tarih boyunca yaygın biçimde okunmuştur. Eserin, sadece epik ve trajik şiir üzerine olan ilk kitabı elimize ulaşabilmiştir. Komedi üzerine olan ikinci kitap kayıptır. Umberto Eco, *Gülün Adı*'nda, bu eserin hayatta kalıp bir on dördüncü yüzyıl manastırında tahrip edilişi etrafında gelişen dramatik bir kurgu örer.

Aristoteles'in *Poetika*'da verdiği mesajı anlamak için Platon'un şiire yönelik yaklaşımını bilmek gerekir. *Devlet*'in ikinci ve üçüncü kitaplarında tanrıları yanlış biçimde resmettiği ve alçaltıcı duyguları teşvik ettiği için Homeros'a saldırılır. Trajedi yazarlarının dramatik sunumları da aldatıcı ve alçaltıcı bulunarak eleştirilir. Onuncu kitapta İdealar Kuramı şiire yönelik daha öte ve daha temel bir saldırının altyapısını sağlar. Maddi nesneler tamamen gerçek olan İdeaların mükemmellikten uzak kopyalarıdır; bu yüzden maddi nesnelerin sanatsal temsilleri, taklidin taklidi olarak gerçeklikten iki kat uzaktırlar (597e). Drama, doğamızın daha aşağı parçalarına hitap edip bizi ağlayıp gülme düşkünlüğüne teşvik ederek yozlaşmıştır (605d-6c). Drama şairleri ideal şehirden uzaklara sürülmelidir; mürrüsafi ile yağlanıp defneyapraklarıyla taçlandırılarak kendi yollarına gönderilmelidir (398b).

Aristoteles'in amaçlarından biri de şiirle felsefe arasındaki bu çekişmeyi sonlandırmaktı. Hayal gücü, Platon'un resmettiği gibi alçaltıcı bir etkinlik olmanın uzağında olduğu gibi, insanlara çocukluklarından itibaren gayet doğal görünen bir şeydir. İnsanı diğer canlılara üstün kılan özelliklerden biridir çünkü öğrenmenin alanını büyük ölçüde genişletir. İkinci olarak temsil sanatı her şeye bir haz katar: nesnelerin kendileri bizi rahatsız edip

tiksindirse bile, onların resimlerine baktığımızda haz ve hayranlık duyarız (*Po.* 4. 1448^{b}24 vd.).

Aristoteles trajik dramanın doğasına ilişkin ayrıntılı bir çözümleme sunar. Trajediyi aşağıdaki terimler üzerinden tanımlar:

> Bir trajedi, görkemli, bütünlüklü ve önemli bir eylemin, anlatı değil de dram formunda ele alınıp eserin farklı bölümlerinde uygun şekillerde işlenmiş olan ve söz konusu duyguları arındırmak amacıyla bizde yer yer acıma ve korku hissi uyandıran dilsel bir temsilidir (6. 1449^{b}24 vd).

Aristoteles'in *katharsis* ya da arınma ifadesiyle neyi kast ettiğinden kimse tam olarak emin değildir. Belki de trajedi izlemenin, bizden daha üstün olan insanların başına gelen felaketleri gözlemleyerek kendi acılarımızı ve kaygılarımızı değerlendirmekte bize yardımcı olacağını söylemek istiyordu. Tragedya sevilip baş üstünde tutulmaları gereken insanları nefret ve cinayet kurbanı olarak teşhir ettiğinde arındırılmaları gereken acıma ve korku duygularını çok daha kolay uyandıracaktır. Bu da neden birçok tragedya eserinin tek bir aile içinde dönen kan davalarını konu edindiğini açıklar (14. 1453^{b}1-21).

Aristoteles bir tragedya eseri için altı şeyin şart olduğunu söyler: olay örgüsü, karakter, söyleyiş, fikir, sahne düzeni ve müzik (6. 1450^{a}11 vd.). Onu en çok bunlardan ilk ikisi ilgilendirir. Sahne dekoru ve oyuna eşlik edecek müzik gereksiz eklentilerdir: bir trajedideki ihtişam, metnin okunmasıyla ortaya çıkar. Fikir ve sesletim daha önemlidir: dinleyicinin duygularını harekete geçiren şey karakterler tarafından dile getirilen fikirlerdir ve fikirlerin bu etkiyi kotarabilmeleri için aktörler tarafından inandırıcı biçimde sahnelenebilmeleri gerekir. Ama bir tragedya şairinin dehasını esas ortaya koyan unsurlar, karakter ve olay örgüsüdür. Aristoteles karakter meselesine kitabında çok uzun bir bölüm ayırmış, en aşağı beş bölümde ise olay örgüsünden söz etmiştir.

Başkarakter ya da tragedya kahramanı ne tamamen iyi olmalıdır ne de tamamen kötü: özünde iyi olan ama bazı büyük hatalar (*hamartia*) nedeniyle felakete sürüklenen önemli bir kişi olmalıdır. Tragedya kahramanı olabilmek için gereken türden iyiliğe sahip olan kişi bir kadın olabileceği gibi bir köle de tragedya kahramanı olabilir. Kahraman ne türden

bir kişilik olursa olsun uygun özelliklere sahip olmalı ve drama boyunca tutarlı kalmalıdır (15. 1454^{a}15 vd.). Oyundaki karakterlerin her biri belli iyi özellikler taşımalıdır; yaptıkları şeyler karakterlerinden ileri gelmeli ve başlarına gelenler de davranışlarının zorunlu ya da olumsal bir sonucu olmalıdır.

Olay örgüsü tragedyadaki diğer bütün unsurlardan daha önemlidir: olay örgüsü karakterlere göre kurgulanmaz, bilakis, karakterler olay örgüsüne göre kurgulanır. Olay örgüsü, giriş, gelişme ve sonuç bölümleri açıkça belirtilmiş olan kendi içinde bütünlüklü bir öykü olmak zorundadır; izleyicinin bütün ayrıntıları aklında tutabilmesi için oyunun mümkün olduğunca kısa ve açık olması gerekir. Tragedya bir bütünlüğe sahip olmalıdır. Bir başkahramanın başından geçen bir dizi olay birbirine bağlanarak tragedya yazılmaz, tek bir önemli eylem olmalı ve bütün olay örgüsü bu eylemin etrafında dönmelidir (8. 1451^{a}21-9).

Tipik bir tragedya eserinde olay akışı, Aristoteles'in dönüm noktası (*peripeteia*) dediği, eserin kırılma anına erişilene dek giderek karmaşıklaşır. Bu nokta, o ana dek gayet bahtiyar görünen kahramanın, bir ifşaat (*anagnorisis*) sonucu, yani önemli olan ama o ana dek gizli kalmış bulunan bir bilgiyi keşfedişi sonucu felaketin bağrına düştüğü noktadır (15. 1454^{b}19). Bu dönemeç aşıldıktan sonra o ana dek ortaya çıkan karışıklıklar tek tek çözüme kavuşur (18. 1455^{b}24 vd).

Bütün bu gözlemler dönemin Yunan oyunlarına, özellikle de Sophokles'in *Kral Oidipus* isimli oyununa yapılan göndermelerle örneklendirilir. Oyunun başında Oidipus refahın ve ünün tadını çıkarmaktadır. Özünde iyi bir insandır ama ölümcül bir ölçüsüzlüğü vardır. Bu kusur, onu bir kavga esnasında bir yabancıyı öldürmeye ve bir kadınla ihtiyatsızca evlenmeye iter. Öldürdüğü adamın kendi babası, evlendiği kadının ise kendi anası olduğunu öğrenmesi eserin dönüm noktası olur, krallığından sürülür, utanç ve kahır içinde kendisini kör eder.

Aristoteles bu tragedya kuramı sayesinde, Platon'un, oyun yazarlarının da tıpkı diğer sanatçılar gibi, ideaların kopyasından başka bir şey olmayan günlük yaşamı taklit etmekle yetindiklerine dair eleştirisine bir yanıt verebilmiştir. Bu yanıt drama ile tarihi karşılaştırdığı bölümlerde açıkça ortaya çıkar.

> Bütün bu söylenenlerden yola çıkıldığında, şairin işinin gerçekte olmuş şeyleri değil, olabilecek şeyleri, yani zorunlu ya da olumsal bir doğada oldukları için gerçekleşmeleri imkân dâhilinde olan şeyleri betimlemek olduğu açıkça görülüyor. Tarihçi ile şair arasındaki fark nazım ve nesir karşıtlıyla ilgili bir şeş değildir -Herodotos'un eserini vezinli hale getirsek de eser tarih eseri olarak kalacaktır. Bu ayrım gerçekte olmuş olanlarla olabilecek olanların yazıya dökülmesi arasındaki farkla ilgilidir. Bu nedenle şiir tarihten daha felsefi ve daha önemlidir; çünkü tarih, tek tek olup biten şeyleri anlatmakla yetinirken, şiir bize evrensel olgulardan söz eder (9. $1451^{b}5$-9).

Aristoteles'in şiir ve drama üzerine söylediği bu sözler, kuşkusuz diğer yaratıcı yazın türleri için de söylenebilir. Gündelik yaşamda insanların başına gelen şeylerin pek çoğu tamamen tesadüf eseridir; karakterlerin ya da eylemlerin sadece kurgusal yapıtlarda doğal sebeplerle geliştiğini görürüz.

Aristoteles'in Etik Alanındaki Eserleri

Üretime dayalı bilimlerden pratik bilimlere geçtiğimizde Aristoteles'in bu alana yaptığı katkıların, ahlak ve siyaset felsefesi alanlarında kaleme aldığı eserler üzerinden gerçekleşmiş olduğunu görüyoruz. Aristoteles'in eserleri içinde üç ahlak felsefesi çalışması kuşaktan kuşağa aktarılarak bugüne ulaşmıştır: on kitaptan oluşan *Nikomakhos Etiği*, yedi kitaptan oluşan *Eudemos Etiği* ve iki kitaptan oluşan *Büyük Etik* (*Magna Moralia*). Bu metinler Aristoteles'in düşüncelerinin gelişim seyriyle ilgilenen birine hayli ilginç geleceklerdir. Onun Fizik ve Metafizik alanında kaleme aldığı eserlerde bazı düzenleme ve yeniden kaleme alma aşamalarını saptamak mümkünse de, sadece Etik alanında, aynı konuda üç farklı ve hemen hemen bütünlüklü öğreti ortaya koyduğunu görüyoruz. Ama bu durumun sebeplerine dair bir fikir birliği bulunmuyor.

Aristoteles'in ölümünden sonraki birkaç yüzyıl içinde yaşamış olan düşünürler onun etik alanındaki çalışmalarından pek istifade etmemişlerse de, yine de *Eudemos Etiği, Nikomakhos Etiği*'nden daha fazla alıntılanmıştır ve *Nikomakhos Etiği*, eserlerine yönelik hazırlanan erken dönem kataloglarda da yer almamaktadır. Açıkçası o dönemde *Nikomakhos Etiği*'nin gerçekte Aristoteles'e ait olup olmadığının sorgulandığına, oğlu Nikomakhos tarafından yazıldığından şüphelenildiğine dair bazı işaretler var-

dır. Ama M.S. ikinci yüzyılda yaşayan yorumcu Aspasius'un zamanından bu yana, *Nikomakhos Etiği*'nin gerçekten Aristoteles'e ait bir eser olmakla kalmayıp Aristoteles'in bu alandaki üç çalışması arasında en önemlisi olduğuna dair fikir birliği bulunmaktadır. Eser, Orta Çağlar boyunca ve klasik skolastizmin ortaya çıkışından sonra Aristoteles'in esas etiği olarak muamele görmüş ve günümüze erişen eserleri arasında en popüleri olmuştur.

Diğer eserler üzerineyse çok farklı görüşler bulunmaktadır. *Nikomakhos Etiği* uzun yüzyıllar boyu geniş bir okuyucu kitlesiyle buluşmuş olsa da *Eudemos Etiği* Aristotelesçi skolastikler arasında bile, birkaç fanatik Aristotelesçi dışında, kimse tarafından okunmuyordu. On dokuzuncu yüzyılda eser sahte kabul edildi ve Aristoteles'in öğrencisi Rodoslu Eudemus'un adıyla yeniden basıldı. Yirminci yüzyılda akademisyenler Werner Jaeger'i[4] takip ederek onu Lyceum yıllarında yerini *Nikomakhos Etiği*'ne bırakmış olan gerçek ama acemice bir eser olarak kabul ettiler. *Magna Moralia* konusunda ise bazı akademisyenler Jaeger'i izleyerek onu Aristoteles'ten sonra yazılmış bir eser olarak görüp reddettiler, bazı akademisyenlerse üç çalışmanın en erken yazılanı olduğunu ve gerçek bir eser olduğunu ateşli biçimde savundular.

Nikomakhos Etiği ile *Eudemos Etiği* arasındaki ilişkiye dair başka bir sorun daha vardır. El yazması nüshalarda üç kitap mükerreren ortaya çıkarlar. Yani *Nikomakhos Etiği*'ndeki beşinci, altıncı ve yedinci kitaplar, Eudemos Etiğindeki dördüncü, beşinci ve altıncı kitaplarla aynıdır. Her iki eserde yer alan bu ortak kitapların aslında eserlerden hangisine ait olduklarını belirlemeksizin *Nikomakhos Etiği* ile *Eudemos Etiği* arasında ilişki kurmaya çalışmak hata olur. Felsefi ve stilometrik gerekçelerden yola çıkılarak bu kitapların *Eudemos Etiği*'ne *Nikomakhos Etiği*'nden daha yakın oldukları ortaya konabilir. Bunlar *Eudemos Etiği*'nin içeriğine dâhil edildiklerinde eserin acemice ve niteliksiz olduğu savı da çökmüş olacak, Jaeger'in, *Eudemos Etiği*'nin Platon'un görüşlerine daha yakın olduğu ve bu yüzden *Nikomakhos Etiği*'nden daha erken bir tarihte yazıldığı yolundaki savından geriye bir şey kalmayacaktır. Dahası, eserlerin kendi içlerindeki tarihsel göndermeler de bu tartışmalı kitapların ve dolayısıyla *Eudemos Etiği*'nin, Lyceum dönemine ait oldukları izlenimini vermektedir.

---

4 Aristotle: *Fundamentals of the History of Development*, çev. R. Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948).

Nikomakhos Etiği'nin içeriğinin tutarlılığına yönelik bazı da sorunlar bulunmaktadır. Aristotelesçi Thomas Case, yirminci yüzyılın başlarında, Britannica Ansiklopedisinin on birinci baskısında yer alan ünlü bir makalesinde, *Nikomakhos Etiği*'nin, farklı araştırma metinlerini sistematik biçimde bir araya getiren bir tür derleme olabileceğini iddia etmiştir. Bu kuvvetli bir ihtimaldir. *Nikomakhos Etiği* ile *Eudemos Etiği* arasındaki farklılıklar belli bir kronolojik çözümü kaldırmıyorlar: bu çalışmalardan bazıları *Nikomakhos Etiği*'ne erken dönemde, bazıları geç dönemde girmiş olabilir. *Eudemos Etiği* ise içsel yapısı itibariyle daha uyumlu bir bütünlük arz eder. *Nikomakhos Etiği*'ni yalnızca *Eudemos Etiği*'nden değil Aristoteles'in neredeyse bütün diğer eserlerinden ayıran üslup farklılıkları, *Nikomakhos Etiği*'nin Nikomakhos tarafından, *Eudemos Etiği*'ninse, Aristoteles'in diğer bazı çalışmalarıyla birlikte Eudemos tarafından düzenlendiğini söyleyen antik gelenekle açıklanabilir. *Büyük Etik* ise *Eudemos Etiği*'ndeki düşüncelerle yakından ilişkili olsa da öğretiye dair bazı yanlış anlamalar içerir. Ama eserin, Aristoteles'in *Eudemos Etiği* üzerine ders verdiği sırada Lyceum'daki bir öğrencisi tarafından tutulan notlardan oluştuğu yolundaki iddia doğru kabul edildiğinde bu durum kolayca açıklanabilecektir.[5]

Üç çalışmanın içerikleri genel hatlarıyla birbirlerine epeyi benzerler. *Nikomakhos Etiği* Platon'un *Devlet*'i ile büyük ölçüde örtüşür ve biraz ileri gidilerek, Aristoteles'in ahlak felsefesinin, İdealar Öğretisinden arınmış bir Platoncu ahlak felsefesi olduğu söylenebilir. Esere göre etiğin en yüksek iyisi İyi İdeası olamaz çünkü etik pratik bir bilimdir ve insan gücünün başarabileceği şeylerle ilgilidir oysa ebedi ve değişmez yapıdaki İyi İdeası sadece teorik bir ilgi alanı olabilir.

Aristoteles, etiğin en yüksek amacı olarak İyi İdeası yerine mutluluğu koyar çünkü Platon gibi o da erdemli yaşam ile mutlu yaşam arasında derin bir ilişki görür. Etikle ilgili bütün eserlerinde, mutlu yaşam erdeme uygun eylemlerle dolu yaşam olarak görülür ve bu çalışmaların her biri erdem kavramını analiz edip farklı erdem türlerini sınıflandırırlar. Bu sınıflardan ilki, Platon'un etik tartışmalarında sıklıkla karşımıza çıkan cesaret,

---

5 Aristoteles'in etik çalışmaları arasındaki ilişkiye dair burada verilen açıklama tartışmalıdır. Bu görüşü *The Aristotelian Ethics*'te (Oxford: Clarendon Press, 1978) ve bazı düzeltmeler ve değişikliklerle *Aristotle on the Perfect Life*'ta (Oxford: Clarendon Press, 1992) tartıştım ve savundum.

ölçülülük, cömertlik gibi ahlaki erdemlerden oluşur. Öteki sınıf ise entelektüel erdemlerden oluşur: Aristoteles burada etik davranışları yönlendiren entelektüel bilgelik erdemiyle bilimsel uğraşlarda ve düşüncelerde ifadesini bulan entelektüel kavrayış erdemi arasında Platon'un yaptığından daha keskin bir ayrım yapar. *Nikomakhos Etiği* ile *Eudemos Etiği* arasındaki ilkesel ayrım noktası şuradadır; Aristoteles, bu eserlerin ilkinde eksiksiz mutluluğun sadece felsefi tefekkürle sağlanabileceğini düşünürken, ikincisinde mutlu yaşam, entelektüel ya da ahlaksal tüm erdemlerin uyumlu biçimde işletilmesinden doğar.[6]

Aristoteles'in Siyaset Kuramı

Aristoteles'e göre Tanrı'nın gözetilip tefekkür edilmesi, ahlaki erdemlerin gereken şekilde geliştirilebilmesi adına bir ölçüt oluşturur ve bu fikir henüz *Eudemos Etiği*'nde ortaya konmuştur. Bu tefekkür, *Nikomakhos Etiği*'nde, varlığımızın tanrısal parçasının insanüstü bir etkinliği olarak tanımlanır. Aristoteles'in bu konudaki son sözü ölümlü olsak da kendimizi elimizden geldiğince ölümsüz kılmamız gerektiğidir. Etikten onun devamı olan Politikaya geçtiğimizde gökten yere inmiş oluruz. 'İnsan politika yapan hayvandır' denir bize: İnsanlar, sitelerde ve sosyal topluluklarda birbirleriyle omuz omuza vermiş olan etten kemikten yaratıklardır.

Aristoteles'in politika üzerine olan çalışmaları da tıpkı zooloji alanındaki çalışmaları gibi gözlemle kuramın iç içe geçtiği eserlerdir. Diogenes Laertius, onun, Lyceum'daki araştırmacı asistanlarının da yardımıyla yüz elli sekiz devletin anayasasını bir araya getirdiğini söyler. Bunlardan biri olan Atina Anayasası, Aristotelesçi eserler arasında günümüze erişememiş ama 1891 yılında bir papirüsün üzerine yazılı halde bulunmuştur. Bu eser, Aristoteles'in diğer çalışmalarından üslup bakımından biraz farklıysa da, eserin Aristoteles'e ait olduğu genel bir kabul görmüştür. *Nikomakhos Etiği* üzerine kaleme alınan ve *Politika*'ya önsöz mahiyetinde olan bir vasiyet zeylinde, Aristoteles, siyaset kuramı üzerine daha önce yazılmış olan eserleri göz önünde bulundurarak ve topladığı anayasa metinlerini esas alarak, devlet idaresini iyi ve kötü kılan şeyleri, bir anayasanın yaşatılması adına elverişli ve elverişsiz olan koşulları ve bir sitenin benimseyebileceği en iyi anayasanın ne olduğunu araştıracağını söyler (*NE* 10. 9. $1181^{b}12$-23).

---

6 Aristoteles'in etik öğretisi 8. Bölümde ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

Politika, bir oturuşta yazılmış olmasa gerektir ve başka eserlerde olduğu gibi burada da, kurama ilişkin gözlem kayıtlarıyla, yapılan çalışmalar arasında bir örtüşme ve karşılıklı etkileşim vardır. Eserin elimize ulaşmış olan nüshası, yapı bakımından *Nikomakhos Etiği*'ndeki düzenle gayet uyumlu bir görünüm sergiler. Birinci, ikinci ve üçüncü kitaplar genel bir site düzeni kuramı ve önceki yazarlara yönelik bazı eleştiriler içerirler. Dördüncü, beşinci ve altıncı kitaplar ise üçü kabul edilebilir (monarşi, aristokrasi, politi), üçü kabul edilemez olan (tiranlık, oligarşi, demokrasi) altı farklı anayasa biçiminin dökümünü verir. Yedinci ve sekizinci kitaplar ise, ideal anayasanın hangi yapıda olması gerektiğini incelemeye adanmışlardır. Burada da eserlerin külliyat içindeki sıraları kompozisyonlarından yola çıkılarak saptanmaya çalışılmış ama akademisyenler gerçek sıralanışın nasıl olduğuna dair bir görüş birliğine ulaşamamışlardır.

Aristoteles, devletin en yüksek iyiliği amaçlayan en yüksek türden topluluk olduğunu söyleyerek başlar söze. En ilksel topluluklar kadınlar, erkekler, efendiler ve kölelerden oluşan ailelerdir. Aristoteles her ne kadar kadınlara köle gibi davranmanın barbarlık olduğunu söylese de efendi ile köle arasındaki ayrımı da en az kadın ile erkek arasındaki ayrım kadar doğal kabul ediyor görünür (1. 2. 1252^{a}25-^{b}6). Aileler bir köy meydana getirecek şekilde birleşirler ve belli sayıda köy bir araya gelerek, kendine yeterli düzeydeki ilk topluluk olan ve en az aile kadar doğal olan siteyi oluşturur (1.2.1253^{a}2). Devlet, zamansal sıralanış bakımdan aileden sonra gelse de, tıpkı insan vücudunun organik bir bütünlük olarak el ve ayak gibi parçalardan önce gelmesi gibi, doğal bakımdan aileye önceldir. Yasa ve adalet olmadığı sürece insan, hayvanların en vahşisidir. Sitede yaşamak imkânına sahip olmayan biri hayvandır, siteye ihtiyaç duymayan biri ise Tanrı. Sitenin temeli en yüksek iyiliktir çünkü insan sadece site içinde potansiyelini bütünüyle gerçekleştirebilir.

Aristoteles'in alıntı yaptığı ve eleştirdiği önceki yazarların başında kuşkusuz Platon gelir. *Politika*'nın ikinci kitabı büyük ölçüde *Devlet*'in ve *Yasalar*'ın eleştirisine ayrılmıştır. *Etik*'te olduğu gibi burada da İyi ideası diye bir şey kabul edilmez. Yani *Politika*'da filozof krallar bulunmaz. Aristoteles Platoncu komüncülüğün beladan başka bir şey getirmeyeceğini düşünür: insan sahip olduklarını paylaşmalıdır ama mülkiyet kişiye özel kalmalıdır. Bu sayede malikler sahip olduklarıyla gururlanacak ve onu diğer insan-

larla paylaşmaktan ya da diğer insanlara armağan etmekten zevk duyacaklardır. Aristoteles, kadınların ortak olması fikrine karşı geleneksel aile düşüncesini savunur ve *Yasalar*'da kadınlara verilen kısıtlı askeri ya da resmi görevlere karşı çıkar. Platon'un konuya ilişkin önerilerini uygulanamaz bulduğunu tekrar tekrar yineler. Ona göre Platon'un en büyük hatası siteyi tektipçi bir anlayışla düzenlemeye çalışmış olmasıdır. Farklı türden yurttaşlar arasında çeşitlilik olması önemlidir ve sitedeki hayat kışladaki hayata benzemez (2. 3. 1261^{a}10-31).

Aristoteles siyasi düzen üzerine görüşlerini geliştirirken Platon'un önermelerinden fazlasıyla yararlanmıştır. İki yazar arasındaki ayrımlar bakidir çünkü Aristoteles kuramsal görüşlerini betimlerken sık sık somut örneklere gönderme yapar. Ama iki düşünürün geliştirdikleri kavramsal yapılar birçok yerde benzeşirler. Mesela *Politika*'nın üçüncü bölümünden alınan aşağıdaki metin *Devlet*'in son kitabındaki görüşleri yankılandırır:

> Hükümet, yani devletteki en üst otorite bir, birkaç ya da pek çok kişinin elinde olabilir. Böylece doğru hükümet biçimi idare tek kişide de olsa, birkaç kişide de olsa, pek çok kişide de olsa devleti kamu yararını gözeterek idare etmekle ilgilidir; devleti kendi çıkarları doğrultusunda idare eden hükümetler, idare tek kişide de olsa, birkaç kişide de olsa, pek çok kişide de olsa doğru yoldan sapmışlardır. Bir devlete tâbi olan insanlar kendilerine gerçekten yurttaş diyeceklerse çıkar ortaklığı içinde olmalıdırlar. Tek kişi tarafından idare edilen hükümet, eğer kamu yararını gözetiyorsa buna 'monarşi' deriz. Bir azınlık tarafından idare edilen benzer türden bir hükümete ise ya yöneticiler en yetkin kişiler arasından seçildikleri ya da devlete ve topluma en fazla yararı dokunacak olanı gözettikleri için 'aristokrasi' deriz. Siteyi kamu yararını gözeterek yönetenler çoğunluk olduğunda ise buna anayasa sözcüğüyle aynı kökten gelen bir sözcük kullanarak 'politi' deriz.
>
> Bütün bu hükümet biçimlerinin bir de yoldan çıkmış halleri bulunur. Monarşinin yoldan çıkmış hali tiranlık, aristokrasininki oligarşi ve politininki ise demokrasidir. Tiranlık tek bir monarkın çıkarına uygun şekilde yönetilen bir monarşi iken, oligarşi sadece zengin sınıfların, demokrasi ise sadece fakir sınıfların çıkarlarının gözetildiği rejimlerdir (3.6. 1279^{a}26-^{b}10).

Aristoteles bu farklı anayasa biçimlerini detaylı biçimde değerlendirmeye koyulur. Devletin esasına ilişkin görüşlerini temellendirir. Devletin, iyinin ve kötünün, haklının ve haksızın ne olduğu konusunda ortak bir görüşü paylaşan insanların oluşturduğu bir topluluk olduğunu söyler; devletin amacı yurttaşları için iyi ve mutlu bir yaşam sağlamaktır. Eğer bir toplum üstün meziyetlere sahip bir birey ya da hanedan tarafından yönetilebilecekse monarşi en iyi yönetim biçimidir. Ama bu çok nadir görülen bir durumdur ve başarısızlık riski çok yüksektir çünkü monarşi bozulduğunda tiranlığa dönüşür ve bu da bütün yönetim biçimleri içinde en kötüsüdür. Aristokrasi teorik bakımdan monarşiden sonraki ikinci en iyi yönetim biçimi olsa da, Aristoteles uygulama açısından anayasal demokrasiyi yeğler çünkü 'politi' adını verdiği bu yönetim biçiminde zenginler ve fakirler birbirlerinin haklarını gözetirler ve devleti yurttaşların tamamının onayıyla seçilen en nitelikli yurttaşlar yönetirler (4.8.1293^{b}30 vd.). Bu yönetim biçiminin yoldan çıkmış hali Aristoteles'in demokrasi adını verdiği yönetim biçimidir, yani anarşik toplulukların idare ettiği devlettir. Kötü bir yönetim biçimi olan demokrasi, Aristoteles'e göre yoldan çıkmış hükümet biçimleri arasında en az kötü olanıdır.

Günümüzde hükümet biçimlerinin üç erk arasında bölünmesine alışkınız: yasama, yürütme ve yargı. Aristoteles erki, mesela Birleşik Devletler anayasasından biraz farklı bir şekilde dağıtıyor olsa da, erkler ayrılığı görüşü Aristoteles tarafından da ana hatlarıyla dile getirilmişti. Bütün anayasalarda üç öğe bulunur. Meşveret öğesi savaş ve barış meselelerinde ittifaklar kurmak ya da ittifakları bozmak konusunda yetkeye sahiptir; yasaları belirler, mahkeme hükümlerinin yerine getirilip getirilmediğini kontrol eder, devlet görevlilerinin hesaplarını denetler. Yürütme öğesi, din görevlilerinden elçilere kadarki bütün bakanların ve memurların atamalarıyla ilgilenir ve kadınlarla ilgili meselelere kadar uzanan geniş ilgileri vardır. Yargı öğesi ise medeni hukuk ile ceza hukukuna bakan mahkemelerden oluşur (4. 12. 1296^{b}13-1301^{a}12).

Aristoteles'in siyasi öğretilerinde yer alan iki unsur, yüzyıllar boyunca pek çok siyasi yapılanmayı etkilemiştir: köleliği aklanması ve tefeciliğin ayıplanması. Aristoteles 'bazı insanlar,' der, 'efendilerin köleler üzerindeki tarassudunun doğaya aykırı olduğunu ve bu yüzden köleliğin haksız bir uygulama olduğunu düşünürler. Bu insanlar tamamen yanılmaktadırlar:

bir köle, doğası gereği kendi kendisinin sahibi olmayıp mülkiyeti başka bir kişiye ait olan kişidir. Kölelik, genel bir hakikatin yansımasıdır; bazıları yönetilmek, bazıları yönetmek için doğmuşlardır' (1. 3. 1253^b20-3; 5. 1254^b22-4).

Aristoteles, pratik sahada, köleliğin birçok biçiminin haksız olduğunu kabul eder. Zaferde galip gelen tarafın yağma yapmaya hakkı olduğuna ve bunun yenilenlerin köleleştirilmesini de içerdiğine dair bir gelenek vardır. Ama birçok savaş haksız yere yapılmaktadır ve bu tür savaşlarda muzaffer olanların yenilenleri köleleştirmeye hakkı yoktur. Ama bazı insanlar öylesine bayağı ve hayvanidirler ki, bu tür insanlar için hak tanır bir efendinin idaresi altına girmek kendi başlarına bırakılmalarından daha iyidir. Aristoteles'e göre köleler canlı araçlardır ve bu esas üzere Aristoteles, cansız araçlar, kölelerin gördüğü işleri görmeyi başarabilselerdi köleliğe ihtiyaç kalmayacağını kabul etmeye hazırdır. Eğer her araç, Daedalus'un heykelleri gibi, başkasının iradesine boyun eğip ya da gerekeni söylenmeden yapıp kendi işini kendi kendine görseydi ... dokuma tezgâhı kendi kendine dokusa ve mızrap lirin tellerine kendiliğinden vursaydı, ne idareciler hizmetkârlara ihtiyaç duyarlardı ne de efendiler kölelere (1. 4. 1253^b35-54^a1). Demek ki Aristoteles, bir otomasyon çağında yaşasaydı belki de köleliği savunmayacaktı.

Aristoteles, bir aristokrat olmadığı halde ticareti aristokratik bir küçümsemeyle karşılamıştır. Sahip olduklarımızın, der, iki kullanımları vardır; uygun kullanım ve uygunsuz kullanım. Mesela bir ayakkabının uygun olan kullanımı onu giymektir: ama onu başka mallarla ya da parayla değiş tokuş etmek uygunsuz bir kullanımdır (1. 9. 1257^a9-10). Gerekli hallerde basit takaslar yapmakta yanlış bir şey yoktur ama lüks malların ticaretini yapmak, örneğin bir tarımsal üretimdeki doğallığa asla sahip değildir. Perakende ticaretin yürütülmesinde paranın önemi büyüktür ve para da uygun ve uygunsuz kullanımlara sahiptir.

> Servet elde etmenin en nefretlik türü, paranın doğal işlevinden uzaklaştırılıp paradan para kazanmakta kullanıldığı tefeciliktir. Çünkü paranın işlevi alışveriştir, faiz elde etmek değil. Paradan para elde etmek anlamına gelen faiz (*tokos*), bu adı ana babasına benzeyen bir döl olduğu için almıştır. Bu yüzden bütün zenginleşme yolları içinde bu yol, doğaya en aykırı düşenidir (1. 10. 1258^b5-7).

Aristoteles'in hiyerarşik düzeninde çiftçiler en üstte, bankerler en altta, tüccarlar ise ortada yer alırlar. Onun tefeciliğe yönelik bu tutumu, Hıristiyan ortaçağlar boyunca en küçük bir faiz uygulamasının bile yasaklanıp cezalandırılmasının nedenlerinden biri olmuştur. *Venedik Taciri*'nde Antonio; '*dostluk*', diye sorar Shylock'a; '*ne zaman kısır bir maden parçasından döl almış?*'

Aristoteles'in *Politika* isimli eserinin en çarpıcı özelliği Makedonyalı İskender'in adının eserde neredeyse hiç geçmiyor olmasıdır. Aristoteles sanki Uluslararası Af Örgütünün modern bir üyesiymiş gibi, kendi ülkesi dışındaki bütün ülkelerin doğruları yanlışları üzerine ahkâm keser. Kendi ideal devleti, nüfusu yüz bini geçmeyen, bütün yurttaşların birbirlerini yeterince tanıyabilmelerine, hukuki ve siyasi kurumlardan paylarını alabilmelerine imkân tanıyacak kadar küçük olan bir devlettir. Bu da İskender'in kurduğu imparatorluktan bütünüyle farklı bir düzendir. Aristoteles, eğer toplum fazilet sahibi bir kişi ya da aile tarafından yönetilecekse monarşinin en iyi yönetim biçimi olacağını söylerken Makedon kraliyet ailesinin bahsini bile etmez.

Cihangir hükümdarla eski hocası arasındaki ilişkilerin aslında Lyceum döneminde soğumaya başladığı anlaşılıyor. İskender gün geçtikçe daha megaloman bir hale gelmiş ve en nihayet tanrılığını ilan etmişti. Aristoteles'in yeğeni Kallisthenes, M.Ö. 327'de kralın, bütün Greklerin perestiş içinde ardı sıra secdeye varmaları yönündeki talebine karşı çıktı. Bir komploya karıştığı iftirasıyla idam edildi. *Nikomakhos Etiği*'nin ilk kitaplarının kahramanı olan yüce gönüllü ve muhteşem adam, göz alıcı bir karakter olan İskender'den başkası değildi. Bu nedenle *Eudemos Etiği*'nde yüce gönüllülük ve ihtişam erdemlerinin önemi azaltıldı, yumuşaklık ve ağırbaşlılık Aristoteles'in sisteminde merkezi bir rol oynamaya başladı.[7]

Aristoteles'in Kozmolojisi

Aristoteles'in günümüze erişmiş olan eserlerinin büyük bölümü üretime dayalı ya da uygulamalı bilimlerle değil kuramsal bilimlerle ilgilidir. Biyoloji üzerine olan eserlerini daha önce incelemiştik: şimdi Fizik ve Kimya üzerine görüşlerini ele alma zamanı. Bu disiplinlere yaptığı katkılar

---

7 Bkz. benim yazdığım *The Aristotelian Ethics*, 233.

yaşam bilimleri üzerine yaptığı araştırmalar kadar etkileyici değildir. Zoolojik yazıları Darwin tarafından bile hala etkileyici bulunurken, Fizik üzerine olan görüşlerinin miadı daha M.S. altıncı yüzyılda dolmuştu.

Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş* ve *Gökyüzü Üzerine* isimli eserlerinde, haleflerine, Sokrates öncesi düşünürlerden devralınmış birçok öğeler içeren bir evren tablosu miras bırakmıştır. Empedokles'in, her biri sıcaklık, soğukluk, ıslaklık, kuruluk gibi birbirine zıt özellikler taşıyan toprak, su, hava ve ateş şeklindeki dört öğe öğretisini devraldı: toprak soğuk ve kurudur, hava sıcak ve ıslak vesaire. Her öğe, evren düzeni içinde doğal bir yere sahiptir ve her biri bu doğal yere doğru hareket etmek yolunda içsel bir eğilime sahiptir. Böylece topraktan yapılan katı cisimler, doğal olarak düşme eğilimi gösterirlerken, ateş, engel olunmadığı sürece hep yükselme eğilimindedir. Bu hareketlerin her biri öğelerin kendi doğalarından kaynaklanır. Diğer türden hareketlerse olumsal ve zoraki hareketlerdir (doğal ölümle dışsal sebeplere bağlı ölüm arasında ayrım yaptığımızda Aristoteles'in ayrımının hatırasını yaşatmış oluruz).

Aristoteles, fizik üzerine yazdığı eserlerde öğeler, öğelerin temel özellikleri ve doğal hareketleri konusunda, çok sayıda doğa olayı üzerine açıklamalar yapar. Bu açıklamaları geliştirirken başvurduğu felsefi kavramlar, farklı nedensellik nosyonlarına dayanırlar (maddi, formel, etkin, ereksel) ve gerek maddeden forma (tözsel değişim) gerekse herhangi bir tözün bir niteliğinden diğer niteliğine (ilineksel değişim) geçiş biçiminde potansiyellikten aktüelliğe yönelik devinimine dair bir çözümleme içerirler. Birbirinden oldukça farklı bağlamlarda kullanılan bu teknik nosyonlar sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Aristoteles'in evren anlayışı Ön Sokratik haleflerine ve Platon'un *Timaios*'una çok şey borçludur. Dünya, evrenin merkezinde yer alır: onun etrafında ayı, güneşi ve gezegenleri, görünür gökyüzünde yapacakları seyahatleri boyunca taşıyacak olan art arda sıralanmış, ortak merkezli kristal küreler dönerler. Gök cisimleri, dört dünyevi öğeden oluşmuş değillerdir. Bunlar beşinci bir tanrısal öğe ya da özden yapılmışlardır. Bu gök cisimleri maddi bir bedene sahip oldukları gibi, bir ruha da sahiptirler Bazı canlı doğaüstü ruhlar, onlara evren boyunca yapacakları seyahatte eşlik eder. Bu ruhlar kendileri de hareket halinde olan birer hareket ettiricidir ve Aristoteles, bunların ardında, kendisi hareket etmeyen hareket ettirici

bir neden bulunuyor olması gerektiğini düşünür. Değişmez yapıdaki ebedi hareket ettiricinin, diğer varlıkların hareketlerinin sebebi olabilmesinin tek yolu, onları sevgi yoluyla etkilemesidir. Bütün cisimler üzerlerindeki bu etkiyi, yaptıkları mükemmel dairesel hareketlerle ortaya koyarlar. Bu yüzden Dante, *Cennet*'in son mısralarında, peşine düştüğü gayeyi, güneşi ve yıldızları deveran ettiren aşkın cezbesine kapılmış halde ahenkle dönen bir çark halinde bulur.

Aristoteles'in bilimsel çalışmalarının en başarılı olanları bile bugün sadece tarihsel birer ilgi nesnesi haline gelmişlerdir. Fizik alanındaki çalışmalarının kalıcı değeri, farklı dönemlerin fizik anlayışlarına hâkim olan uzam, zaman, nedensellik ve belirlenimcilik gibi bazı temel kavramlara yönelik felsefi çözümlemelerinde yatar. Bunlar beşinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir. Aristoteles'e göre Biyoloji ve Psikoloji de en az Fizik ve Kimya kadar doğa felsefesinin parçalarıdırlar çünkü bunlar da farklı *physis* ya da doğa formlarını incelerler. Daha önce Biyoloji üzerine yaptığı çalışmalara bakmıştık; Psikoloji çalışmaları da yedinci bölümde daha yakından ele alınacak.

Aristoteles külliyatı, sistematik bazı bilimsel çalışmaların yanı sıra, bilimsel konularda arızi bilgilerden oluşan ve *Problemler* isimli eserde bir araya getirilen oldukça geniş bir derleme de içerir. Bu kitap yapısal olarak, öğrencileri ya da takipçileri tarafından sorulan bazı sorulara karşılık karalanmış geçici yanıtlardan oluşan bir beylik sözler kitabı görünümündedir. Sorular rastgele sınıflandırıldığı, aynı sorular birkaç yerde tekrar edildiği, bazen aynı soruya farklı yanıtlar verildiği için bu eserin Aristoteles tarafından yazılmış olması muhtemel görünmemektedir. Ama bu derleme onun iştahlı zekâsının işleyişine ışık tutan birçok etkileyici ayrıntı içermektedir.

Soruların bazıları bir hastanın doktoruna yönelteceği türden sorulardır. Koltuk altlarındaki ya da kasıklardaki yaralar için cerrahi müdahale yerine ilaç mı kullanmak gerekir? (1. 34. 863^{a}21). Tuzlanmış semizotunun diş etlerindeki kanamaları durdurduğu doğru mudur? (1. 38. 863^{b}12). Lahananın sarhoşluğu giderdiği doğru mudur? (3. 17. 873^{b}1). Su altında seks yapmak neden zordur? (4. 14. 878^{a}35). Başka soru-cevaplarda ise Aristoteles'i Güzin Abla havasında görüyoruz. Sarımsak yiyince oluşan ağız kokusu nasıl giderilir? (13. 2. 907^{b}28-908^{a}10). Ekmeğin bayatlamasını nasıl engelleriz? (21. 12. 928^{a}12). Neden sarhoşlar ayıkken asla öpmeyecekleri

yaşlı kadınları sarhoşken öperler? (30. 15. 953^{b}15). Devlet malına yönelik hırsızlığı özel mülke yönelik hırsızlıktan daha sert biçimde cezalandırmak reva mıdır? (29. 14. 952^{a}16). Daha da önemlisi; erkek, doğası bakımından kadından daha üstün bir varlık olduğu halde neden kadın öldürmek erkek öldürmekten daha korkunç bir suçtur? (29. 11. 951^{a}12).

Problemler'in bir kitabı tamamen hava durumu tahminine ayrılmıştır. Diğer kitaplar genel meraklar yansıtan sorularla doludur. Neden testerenin çıkardığı ses dişlerimizi sıkarken daha keskin hale gelir? (7. 5. 886^{b}10). İnsanın niye yelesi yoktur? (10. 25. 893^{b}17). Niye insan dışındaki hiçbir canlı hapşırmaz ya da şaşı bakmaz? (Gerçekten de öyle mi?) (10. 50. 896^{b}5; 54). Niye barbarlar da Helenler gibi ona kadar sayarlar? (15. 3. 910^{b}23). Neden flüt solo konserlerde insan sesi için lirden daha iyi bir eşlikçidir? (19. 43. 922^{a}1). *Problemler,* 'şu şöyle midir, bu böyle midir?' diye sormanın daha yerinde olacağı birçok yerde 'niye şöyle, niye böyle?' diye sorar. Mesela niye balıkçılar kızıl sakallıdır? (37. 2. 966^{b}25). Niye büyük bir koro küçük korodan daha iyi ritim tutar? (19. 22. 919^{a}36).

Problemler, sonraki yazarların sofra muhabbetlerini andıran satırlarıyla Aristoteles'in samimi tarafını görmemizi sağlayan bir eserdir. Ele aldığı sorulardan biri onu okumayı sıkıntılı bulan ve zorlu eserleri arasında ittir kaktır yol almaya çalışan kişilere bilhassa sevimli gelecektir. Neden bazı insanlar ciddi bir kitabı okumaya başladıklarında istemedikleri halde uykuya yenik düşerler? (18. 1. 916^{b}1).

Aristoteles'in ve Platon'un Mirası

Büyük İskender M.Ö. 323 tarihinde öldüğünde demokratik Atina emperyalizm karşıtı bir Makedonyalı için bile güvensiz hale gelmişti. Aristoteles'in, Sokrates'i idam etmiş olan kentin 'felsefeye karşı ikinci bir günah işlemesini' arzu etmediği için Khalkis'e kaçtığı söylenir ve sonraki yıl orada ölmüştür. Hayatta kalma arzusu, sayıları epeyi artmış olan dostlarını ve takipçilerini gözeten bir karardı. Kütüphanesi, Lyceum'un idaresini devralan halefi Theophrastus'a kaldı. Yaptığı çalışmalar ölçek ve içerik itibariyle oldukça genişti – bunlardan günümüze bir milyona yakın sözcük ulaşmıştır ve eserlerinin bugün sadece beşte birine sahip olduğumuz söylenir. Bu yekûn, şu ana dek gördüğümüz gibi, mantık, metafizik, etik, estetik ve politika alanındaki felsefi çalışmalara ilaveten anayasa, tiyatro

ve spor üzerine yapılmış tarih çalışmaları ve botanik, zooloji, biyoloji, psikoloji, kimya, meteoroloji, astronomi ve kozmoloji üzerine yazılmış birçok bilimsel çalışma içerir.

Rönesans'tan bu yana Akademi'yi ve Lyceum'u felsefenin iki karşıt kutbu olarak görmek bir gelenek olmuştur. Bu geleneğe göre Platon idealist, ütopik ve öte dünyacı bir düşünürken, Aristoteles gerçekçi, yararcı ve sağduyuludur. Böylece Raphael'in *Atina Okulu* isimli tablosunda Platon uçrak öğeler olan hava ve ateşi çağrıştıran renklerde kıyafetler giyer ve eliyle gökyüzünü işaret eder. Aristoteles ise suyu ve havayı temsil eden mavi ve yeşil renkte kıyafetler giymiştir ve ayakları sağlamca yere basmaktadır. 'Her insan ya Aristotelesçi olarak doğar ya da Platoncu' der S. T. Coleridge. 'Bunlar iki insan tipidir ve bir üçüncüsünü tasavvur etmek imkânsızdır.' Bir yirminci yüzyıl filozofu olan Gilbert Ryle, Coleridge'in sözlerini daha da ileri götürmüştür. İnsanlar dört temel karşıtlık üzerinden iki sınıfa ayrılırlar: yeşilcilere karşı maviciler, tatlıcılara karşı tuzlucular, kedicilere karşı köpekçiler ve Platonculara karşı Aristotelesçiler. 'Bana bunlardan biriyle ilgili tercihinizi söyleyin' der Ryle, 'size diğer üçüyle ilgili tercihinizi söyleyeyim.'[8]

Aslında daha önce gördüğümüz ve sonraki bölümlerde daha da ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, Platon'un ve Aristoteles'in öğretilerinin ortak noktaları ayrıldıkları noktalardan daha önemlidir. Rönesans sonrası düşünce tarihçilerinin çoğu, antik dünyanın bu iki büyük filozofu arasında uyumlu bir mutabakat sağlamayı görev edinen geç antik dönemdeki birçok yorumcunun gösterdiği kavrayışı gösterememişlerdir.

Bir filozofun, verdiği yanıtların doğruluğuyla değil, sorduğu soruların önemiyle değerlendirilmesi gerektiği söylenir bazen. Eğer öyleyse Platon, kuşku götürmez bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia edebilir. Birçok derin soruyu soran ilk kişiydi ve bu soruların çoğu bugün hala tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Ama Aristoteles de, dünyanın düşünsel mirasına önemli bir katkı yaptığını iddia edebilir. Bugün anladığımız manadaki bilim kavramını ilk ortaya koyan kişi oydu ve Rönesanstan bu yana bilim, onun çizdiği çerçeve doğrultusunda anlaşılmaktadır.

8 Buradaki karşıtlık çiftlerinden herhangi birinin ilkini seçtiğinizde diğerlerinin de ilkini seçmiş olursunuz, ikincisini seçtiğinizde diğer karşıtlık çiftlerinden de ikincisini seçmiş olursunuz.

Birincisi; Aristoteles, günümüze erişmiş olan eserlerinde doğal olgulara ilişkin ayrıntılı gözlemlere rastladığımız ilk kişidir. İkincisi; bilimsel çalışmalarda gözlemle kuram arasındaki ilişkinin önemini sağlam biçimde kavramış olan ilk felsefecidir. Üçüncüsü; farklı bilimsel disiplinleri saptayıp sınıflamış ve aralarındaki ilişkileri keşfetmiştir. Disiplin kavramının bizzat kendisi de ona aittir. Dördüncüsü; konuşmalarını dersler şeklinde düzenleyen ve bunların müfredattaki yerlerini saptamayı dert edinen ilk akademisyen odur (bkz. *Politika.* 1. 10. 1258a 20). Beşincisi; onun belli sayıda akademisyeni ve araştırmacıyı kolektif bir araştırma ve belgeleme etkinliği etrafında bir araya getiren Lisesi, hakkında detaylı bilgi sahibi olduğumuz ilk araştırma enstitüsüdür. Altıncısı -ki diğerleri kadar önemlidir, Aristoteles tarihte bir araştırma kütüphanesi kuran ilk insandır ve bu, kendi kitaplığındaki bir avuç eserden oluşan bir kitaplık değildi, meslektaşları tarafından da kullanılabilen sistemli bir koleksiyondu ve sonraki nesillere devredilmişti.[9] Bütün bu sebeplerden dolayı bugün dünyadaki her akademisyen Aristoteles'e borçludur ve Aristoteles, Dante tarafından ona verilen unvanı tastamam hak etmektedir: 'bilgelerin şâhı'.

Aristoteles'in Okulu

Aristoteles'in Lyceum'un idaresi konusundaki becerikli selefi Theophrastus, hocasının bazı konulardaki çalışmalarını devam ettirdi. Aristoteles'in şöyle bir değinip geçtiği Botanik alanında kapsamlı çalışmalar yaptı. Onun kiplik mantığını ilerletti ve bazı geç dönem Stoacıların sonraki dönemlerde bu alana getirecekleri yenilikleri önceledi. Aristoteles evrenbiliminin, yerin doğası ve hareket etmeyen hareket ettiricinin zarureti gibisinden bazı temel ilkelerine katılmıyordu. Hocası gibi o da çok fazla eser yazdı. Diogenes Laertius tarafından kaleme alınan yaşam öyküsünün Loeb edisyonunda, sadece eserlerinden oluşan liste bile on altı sayfalık yer tutar. Bu liste baş dönmesi, bal, saç, şakalar ve Etna Dağının patlaması gibi konularda denemeler içerir. Günümüze erişmiş eserlerinin en iyi bilineni *Karakterler*'dir ve Aristoteles'in bireysel erdemler ve ahlaksızlıklar etiğinde resmettiği karakterleri model alır ama onları daha büyük bir incelikle ve canlı bir nüktedanlıkla resmeder. Gayretli bir

9 Bkz. L. Casson, *Libraries in Ancient World* (New Haven: Yale University Press, 2001), 28-9.

felsefe tarihçisidir ve günümüze erişmiş olan doksografisi içinde yer alan *Duyumlar Üzerine* isimli eseri, Ön Sokratik düşünürlerin algılama üzerine geliştirdikleri kuramlara dair temel kaynaklarımızdan biridir.

Theophrastus'un öğrencilerinden biri olan Phaleron'lu Demetrius, İskender'in komutanlarından biri olan ve kendisini M. Ö. 305 tarihinde Mısır kralı olarak ilan eden Ptolemaios'un danışmanıydı. Yeni inşa edilen İskenderiye kentinde Aristoteles'inkini örnek alan bir kütüphane oluşturulmasını öneren ilk kişinin o olması muhtemeldir. Bu proje daha sonra, Ptolemaios'un oğlu II. Ptolemaios Philadelphus tarafından gerçekleştirilmiştir. Aristoteles'in kendi kütüphanesinin akıbetiyse belirsizdir. Kütüphanenin, Theophrastus'un ölümünden sonra Lyceum'un idaresini devralan fizikçi Strato tarafından değil, aynı zamanda Aristoteles'in hayattaki son öğrencilerinden Skepsis'li Neleus (ki aynı zamanda Theophrastus'un yeğeniydi) tarafından miras alındığı anlaşılmaktadır. Neleus'un mirasçılarının, Bergama'da İskenderiye'dekine rakip bir kütüphane inşa ettiren Kral Eumenes'in adamları tarafından el konulmasını önlemek için kitapları bir mağaraya gizledikleri söylenir. Hikâye şöyle devam eder; kitap aşığı biri, eserleri kurtarıp Atina'ya getirmiş, General Sulla, M. Ö. 86'da kenti ele geçirdiğinde kitaplara el koymuş ve onları bir gemiyle Roma'ya taşımıştır. Kitaplar burada, M.Ö. birinci yüzyıl dolaylarında Rodos'lu Andronikus tarafından gözden geçirilip bastırılmıştır (Strabo 609-9; Plutarkhos, Sulla 26).[10]

Bu hikâyenin her ayrıntısı farklı akademisyenler tarafından sorgulamalara tabi tutulmuştur[11] ama hikâye doğruysa, Aristoteles'in eserlerinin Theophrastus ile Cicero'nun yaşadıkları dönemler arasında neden unutulup gittiklerini açıklayabilir. Eğer Aristoteles M.Ö. 272 tarihinde, yani ölümünün ellinci yıldönümünde Atina'ya dönebilseydi, yaşamının büyük

10 Andronikos edisyonunun, sahip olduğumuz en iyi kataloğunun İskenderiye'deki bir kütüphaneci tarafından hazırlanmış gibi görünmesi kafa karıştırıcıdır. Önceki sevgilisi Jullius Caesar'ın Bergama kütüphanesini Kleopatra uğruna yağmalamasına benzer şekilde, Marcus Antonius da, sürgüne gönderilen Sulla'nın bir mirasçısından koleksiyonu edinip onu yakın zaman önce yağmalanan İskenderiye kütüphanesinde oluşan açığı kapatmak için gemiyle Kleopatra'ya yollamış olabilir mi?

11 Bkz. J. Barnes ve M. Griffin, *Philosophia Togata*, böl. ii. (Oxford: Clarendon Press, 1997), 1-23.

bölümünü içinde düşünüp çalışarak geçirdiği fikrî ortamı tanımakta çok güçlük çekerdi dense yeridir.[12]

Bu, felsefenin Atina'da uykuya yattığı anlamına gelmez: tam tersine. Her ne kadar Strato'nun idaresi altındaki Lyceum, aslının bir gölgesi idiyse de ve Platon'un Akademisi yeni yöneticisi Arkesilaus'un idaresi altında katı bir kuşkuculuk adına metafiziği terk etmiş idiyse de kentte iki yeni okul ortaya çıkmıştı. Atina'nın en meşhur filozofları Akademi'nin ya da Lyceum'un üyeleri arasında değil, bu iki yeni okulun kurucuları arasındaydılar: Epikür Bahçe olarak bilinen bir okul kurmuştu ve Kıbrıslı Zenon'un takipçilerineyse, derslerini resimlerle süslü sütunlu bir galeri olan Stoa'da yaptıkları için Stoacılar deniyordu.

Epikür

Epikür Samos'a yerleşmiş olan Atinalı bir ailede doğdu ve Aristoteles'in ömrünün son günlerinde Atina'ya kısa bir ziyaret gerçekleştirdi. Atina'ya yaptığı ilk seyahatlerinde Demokritos'un bir takipçisinden dersler aldı ve Yunan adalarında birden çok okul kurdu. M.Ö. 306'da Atina'ya yerleşti ve M.Ö. 271'deki ölümüne kadar burada yaşadı. Bahçedeki takipçileri arasında kadınlar ve köleler de bulunmaktaydı; sakınımlı bir yaşam sürmekte ve pek az yemek yemekteydi. 300'den fazla kitap yazdığı söylense de bunlardan günümüze üç mektup ile özlü sözlerden oluşan iki derlemeden başka bir şey kalmamıştır. Doğa felsefesi Herodot ve Pythokles'e yazdığı iki mektupta ortaya konur; Menoekus'a yazdığı üçüncü mektupta ise ahlak öğretilerini özetler. Kırk özdeyişten oluşan ilk derleme, Epikür henüz hayattayken onun üç mektubu ile birlikte Diogenes Laertius tarafından korunmaya alınmıştı: bu derlemeye *Kyriai Doxai*, yani *Ana Öğretiler* adı verilir. 1888 yılında Vatikan'daki bir elyazmasında bu derlemedekilere benzeyen seksen bir aforizma daha bulunmuştur. Epikür'ün kayıp olan *Doğa Üzerine* isimli eserinden günümüze ulaşan parçalar, Vezüv dağının M.S. 79 tarihinde patlaması sonucu Herculaneum'da volkanik küller altında kalmıştır. Bu ruloların açılıp deşifre edilmesine yönelik titiz gayretler 1800 yılında başlamış ve günümüze dek sürüp gelmiştir. Ama öğretilerine ilişkin bilgilerimizin büyük bölümü takipçilerinden günümüze

12 LS'ye giriş, 1.

ulaşan yazılara, özellikle de ondan çok sonraları yazmış olan Latin şair Lucretius'a dayanmaktadır.

Epikür felsefesinin amacı, huzurumuzun önündeki en büyük belirsizlik olan ölüm korkusundan kurtularak mutluluğu mümkün kılmaktır. İnsanlar ölümü geciktirmek için servet ve güç peşinde didişir dururlar; çaresizliklerini unutabilmek için kendilerini çılgınca işlerin bağrına bırakırlar. Öldükten sonra çekeceğimiz ıstırapları anlatıp duran din, bu yolla ölümü bizim için korkulu hale getirir. Bunların hepsi sanrıdır. Bizde korkular uyandıran şey tam da bu peri masallarıdır ve bunları bir yana bırakıp evreni bilimsel bir bakış açısıyla incelememiz gerekir.

Bu bilimsel anlayış, esasen Demokritos atomculuğu tarafından ortaya konmuştur. Hiçlikten hiçlik çıkar: evrenin temel öğeleri sonsuz, değişmez ve görünmez birimler, yani atomlardır. Bunlar sayıca sonsuzdur, içinde hiçbir şey olmayan ve sınırsız bir uzama yayılan boşlukta devinirler: boşluk olmasaydı devinim mümkün olmazdı. Bu devinim bir başlangıca sahip değildir ve bütün atomlar içsel olarak aşağıya doğru sabit ve eşit bir hızla hareket ederler. Ama bazen sapar ve birbirleriyle çarpışırlar ve gökteki ve yerdeki her şey atomların bu çarpışmalarından meydana gelir. Atomların devinimleri körlemesine ve amaçsız olsa da onlardaki bu sapma eğilimi insan özgürlüğüne yer açar. Atomlar biçim, ağırlık ve büyüklük dışında hiçbir özellik taşımazlar. Fakat algılanabilir cisimlerin taşıdıkları diğer özellikler birer duyu yanılgısı değil, atomların temel özelliklerinin sonucu olarak ortaya çıkan ikincil özelliklerdir. Sonsuz sayıda evren vardır, bazıları bizimkine benzer, bazıları hiç benzemez (*Herodot'a Mektup*, D.L. 10. 38-45).

Her şey gibi ruh da, diğer atomlardan yalnızca daha küçük ve ince olmalarıyla ayrılan atomlardan meydana gelmiştir; bunlar ölümle birlikte dağılıp giderler ve ruh artık algılayamaz hale gelir (Herodot'a Mektup, D.L. 10. 63-7). Tanrılar da atomlardan meydana gelmişlerdir ama daha çalkantısız bir bölgede, bozunumdan bağışık şekilde yaşarlar. Mutlu bir yaşam sürerler ve insanların dertlerine karşı kayıtsızdırlar. Bu yüzden mevcut Tanrı inanışları hurafedir ve dini uygulamalar vakit kaybından başka bir şey değildir (*Menokeus'a Mektup*, D.L. 10. 123-5). Özgür biçimde eyleyen varlıklar olmamızı atomik sapmalara borçluyuz ve kendi yazgımı-

zın efendileriyiz: Tanrılar bize ne bir zorunluluk dayatırlar ne de seçimlerimize karışırlar.

Epikür duyuların, dış dünyadaki cisimlerin yaydıkları imgeleri ruhumuzun atomlarına taşıyan güvenilir bilgi kaynakları olduğuna inanmaktaydı. Duyusal izlenimler kendilerinde asla yanlış değildirler ama gerçek görünüşler üzerine yanlış yargılar geliştirebiliriz. Görünüşler çelişkili olduğunda (mesela bir şey yumuşak görünüyor ama sert hissediliyorsa) akıl birbirleriyle çatışan bu gözlemler arasında bir yargıda bulunmak zorundadır.

Epikür'e göre mutlu bir yaşam hazla başlar, hazla biter. Ama bu, Epikür'ün keyfine düşkün biri olduğu anlamına gelmez. Onun ve takipçilerinin yaşamı gösterişten çok uzaktı: bir dilim güzel peynir, bir şölen ziyafeti kadar güzeldir der. Kuramsal anlamda bir hazcı olsa da uygulamada farklı haz türleri arasında bir ayrım yapmaya önem vermekteydi. Yemek, içmek, seks yapmak gibi tutkularımızın tatmin edilmesinden doğan bir haz türü vardır ki bu aşağı türden bir hazdır çünkü acıyla birlikte gelir. Bu tür hazların elde edilmesine yönelik tutkunun kendisi acı vericidir ve bu tür arzuların tatmini, tekrarlanmalarına yol açar. Dostluğun verdiği türden dingin hazları amaç edinmek gerekir (*Menoekus'a Mektup*, D.L. 10. 27-32).

Epikür bir filozofun yaşamında hazzın her zaman acıya ağır basması gerektiğini savunmaktaydı. Ölüm döşeğinde arkadaşı Idomeneus'a şu mektubu yazmıştır; 'Bu mektubu sana yaşamımın nihayet bulduğu mutlu bir günde yazıyorum. İdrar zorluğu ve dizanteri artık iyice şiddetli bir acı vermeye başladı. Ama acımı, geçmişte yaptığımız konuşmaların hatıralarının verdiği keyifle dengeliyorum.' (D.L. 10. 22). Epikür, ölümün kaçınılmaz olduğu ama gerçek bir felsefi bakışla ele alındığında kötü bir şey olmadığı inancıyla yaşamıştır.

Stoacılık

Stoacılar da Epikürcüler gibi dinginlik peşindeydiler ama bu dinginliğin başka bir yoldan elde edilebileceğine inanmaktaydılar. Stoacılığın kurucusu Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 334-262), Kıbrıs'ta doğdu ama M.Ö: 313'te Atina'ya göç etti. Xenophon'un *Sokrates'ten Anılar* isimli eserini okudu ve bu eser onda felsefeye yönelik bir istek uyandırdı. Dediğine bakılırsa Kiniklerden Krates, kendi yaşadığı dönemin Sokrates'iydi. Kinizm felsefi bir

öğretiden ziyade, zenginliği aşağılayan, geleneksel doğruları küçümseyen bir yaşam tarzıdır. Bu öğretinin kurucusu, fıçıdan bozma kulübesinde bir köpek gibi yaşayan (kinik, köpeksi demektir), hırpani elbiseler giyip sadakayla geçinen Sinop'lu Diyojen'di. Platon'un çağdaşı olan ve ona pek de saygı duymayan Diyojen, Büyük İskender'e yönelik küçümseyici tavrıyla meşhurdu. Bu büyük adam onu ziyaret edip 'senin için ne yapabilirim?' diye sormuş; "gölge etme başka ihsan istemem" diye yanıt vermiş Diyojen (D.L. 6. 38). Krates Diyojen'den etkilenmişti. Tüm servetini fakirlere bağışlayıp onun gibi kural tanımaz bir yaşam sürdü; ama ondan biraz daha insan severdi ve şiirsel taşlamalarında dışa vurduğu keskin bir mizah anlayışına sahipti.

Zenon bir süre Krates'in öğrencisi olmuştu. Toplu ziyafetlerden uzak dursa da, hiçbir zaman kinik olmamış, toplumdan uzaklaşmamıştı ve ayrıca güneşte uzanmaya pek düşkündü. Akademide öğrenci olarak geçirdiği birkaç yıldan sonra Stoa Poikile'de (Resimli Stoa) kendi okulunu kurdu. Sistematik bir felsefe müfredatı oluşturdu ve bu müfredatı üç ana disipline ayırdı; Mantık, Etik ve Fizik. Öğrencilerine, Felsefenin iskeletinin Mantık, bedeninin Etik, ruhununsa Fizik olduğunu söylüyordu (D.L. 7. 37). Zenon, Megaralı büyük mantıkçı Diodorus Kronos'tan dersler aldı ve Aristoteles mantığını belli açılardan geliştiren bir mantıksal atılım başlatan Philo'un ahbabı ve öğrencisi oldu.[13]Ama kendisi daha çok Etikle ilgilendi.

Zenon gibi bir ahlakçının, müfredatında Fiziğe en yüksek payeyi biçmesi şaşırtıcı gelebilir. Ama Zenon'a ve sonraki Stoacılara göre Fizik, doğanın araştırılması anlamına geliyordu ve doğa da Tanrı ile özdeşti. Diogenes Laertius der ki; 'Zenon bütün yerin ve göğün Tanrı'nın bedeni olduğunu söyler.' Tanrı etkin ilkedir, madde ise edilgin ilke; her ikisi de cisimseldirler ve birlikte her yere nüfuz etmiş olan kozmik ateşi meydana getirirler (LS. 45g).

Zenon'un yazıları günümüze ulaşmamıştır: ama antik dönemde en meşhur eseri *Devlet*'ti. Bu eser Platonik ütopyacılığın bazı kinik unsurlarla karışımından oluşmaktaydı. Zenon geleneksel eğitim sistemini reddetmekte, gimnazyum, mahkeme ve tapınak inşa etmeyi israf olarak görmekteydi. Bunun yerine bir eşler topluluğu önermekte, kadınlarla erkeklerin aynı

13 Diodorus ve Philo konusunda 3. Bölüme bakınız.

kıyafetleri giymesi gerektiğini düşünmekteydi. Para yasaklanmalı, bütün insanlar için tek bir yasal sistem olmalı, insanlar birlikte otlayan sürüler gibi tek bir yasa tarafından güdülmeliydi (LS 67a).

Takipçilerinin çoğunu şok eden bu komüncü önerilere rağmen Zenon, kendisine fahri hemşerilik veren Atina'lılar tarafından yaşamı boyunca hep onurlandırıldı. Makedonya Kralı Antigonus onu şahsi filozofu olması için davet etti ama Zenon ilerleyen yaşını mazeret göstererek kendisi gitmek yerine saraya iki parlak öğrencisini gönderdi.

Zenon'un ölümünden sonra, Stoa Okulu'nun idaresini, eski bir boksörken sonradan dine yönelen Kleanthes (331-232) devraldı. Kleanthes, Zeus'a ithafen bir ilahi yazmış, bu ilahi daha sonra, Stoacıların etkin ilkesini Yahudi-Hıristiyan tek tanrıcılığına uygun bularak öven Aziz Paul tarafından Atina'lılara verdiği bir vaazda da alıntılanmıştı. Ama Stoik Tanrı anlayışının dayandığı esaslar, semavi dinlerin Tanrı anlayışından oldukça farklıdır. Stoacılara göre Tanrı evrenden bağımsız değildir, bilakis evrenin maddi bir unsurudur. Kleanthes, manzume biçimindeki yazılarında tanrısal ateş öğesinin dünyadaki tüm canlı varlıklara nasıl yaşama gücü kazandırdığını ayrıntılı şekilde izah eder (Cicero, *ND* 2. 23-5).[14]

Kleanthes'ten sonra okulun başına, kurumu M. Ö. 232'den M. Ö. 206'ya kadar idare eden Soli'li Krisippus geçti. Krissipus, Kleanthes'in öğrencisiydi ama hocasına pek saygı duymadığı anlaşılıyor. Hocasının kendisine 'bana kuramlarını anlat sana o kuramlar için kanıtlar sunayım' dediği söylenir. Bir süre Akademi'de öğrencilik yapmış ve burada kendisini kuşkuculuğa karşı aşılamıştır. Helenik Stoacıların en zeki ve üretken olanıydı. Yazınsal eserleri devasa boyutlara ulaşmıştı: hizmetçisi onun günde beş yüz satır yazdığını aktarır ve ardında yedi yüz beş tane kitap bırakmıştır. Bunlardan geriye sadece bazı fragmanlar kalmıştır. Ama Stoacılığı sistemli bir felsefeye dönüştüren kişinin o olduğu açıktır; sık sık 'Krisippus olmasaydı Stoacılık da olmazdı' denir.

İlk üç Stoacının bu felsefeye yaptığı katkıları birbirinden ayırmak zordur çünkü bu isimlerin eserlerinin tümü kayıptır. Ama Krisippus'un, mantık alanında sağlanan ve sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak incelenecek olan gelişmelerde en büyük paya sahip olduğu konusunda pek az kuşku

14 Kleanthes'in Teolojisi konusunda 9. Bölüme bakınız.

vardır. Fizik alanındaki çalışmalarında ise, hayvanlardaki ve bitkilerdeki canlılık ilkesi olarak, Kleanthes'in önerdiği ateş yerine soluğu (*pneuma*) yeğlemiştir. Aristoteles'in madde ile form arasında yaptığı ayrımı benimsemiş ama iyi bir maddeci olarak ısrarla formun da cisimsel olduğunu, yani *pneuma* olduğunu savunmuştur. İnsan ruhu ve aklı bu *pneuma*dan yapılmışlardır; bütünselliği içinde ele alındığında kendisi de akıl sahibi bir canlı olan evrenin ruhunu oluşturan Tanrı da, yine *pneuma*dan yapılmıştır. Stoacılar, Tanrı ve ruh cisimsel olmasalardı maddi evrene hiçbir etkide bulunamazlardı diye düşünmekteydiler.

Stoacıların fizik sistemlerinin tam hali aşağıdaki şekilde özetlenebilir. Bir zamanlar ateşten başka bir şey yoktu; sonra sırasıyla diğer öğeler ve evrenin bilinen özellikleri meydana geldi. Sonra büyük bir evrensel yangında bütün dünya ateşe dönüştü ve tüm bu tarihsel döngü defalarca tekrarlandı. Bunların tümü de 'kader' (çünkü yasalar tesadüfe mahal vermezler) ya da 'tanrısal öngörü' (çünkü yasalar Tanrı tarafından hayırlı amaçlar doğrultusunda konmuşlardır) diye adlandırılabilecek olan bir yasalar düzeni doğrultusunda gerçekleşti. Tanrısal olarak düzenlenmiş bu sisteme Doğa adı verilir ve hayattaki amacımız Doğaya uygun şekilde yaşamak olmalıdır.

Krisippus, Doğaya uygun yaşama ilkesi üzerine bina edilmiş olan Stoacı ahlak sisteminin de başlıca kurucularındandı. Hiçbir şey doğa yasalarından kaçamaz ama bu kaderci belirlenimciliğe rağmen insan özgür ve sorumludur. Eğer irade akla boyun eğerse Doğaya uygun yaşamış olur. Erdemi şekillendiren de doğa yasalarına yönelik bu gönüllü kabulleniştir ve erdem mutluluk için gerekli ve yeterlidir.[15]

Stoacıların tümü, insanın, doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu ve bu yüzden iyi bir insanın Doğayla uyumlu yaşayabilmek için bazı toplumsal roller üstlenmesi, bazı sosyal erdemler geliştirmesi gerektiğini düşünmekteydiler. Ama Krisippus onu diğer Stoacılardan ayıran bazı ahlaki ve siyasi görüşlere de sahipti. Zenon gibi o da *Devlet* isimli bir eser kaleme almıştı. Bu eserde ensest ilişkileri ve yamyamlığı savunduğu söylenmektedir (LS 67F). Krisippus, bir filozofun kendisini öğretime adamasına gerek olmadığı konusundaki ısrarıyla diğer bazı Stoacılardan ayrılır: kamu yaşa-

15 Stoacı ahlak düzeni 8. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

mında yer almak bir Stoacı için makul ve esasen övgüye değer bir şeydir (LS 67W).

Akademide Kuşkuculuk

Stoacı öğretiler üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Akademinin saldırılarına maruz kaldı. Platon'un düşünsel mirasçıları, ilhamlarını, Platon'un sorgulamayı seven hocası Sokrates'ten almaya başladılar ve bir tür kuşkuculuğa yöneldiler. Akademinin M. Ö. 273'ten M. Ö. 242'ye kadarki öncüsü, genelde felsefi kuşkuculuğun kurucusu olarak kabul edilen Elis'li Piron'un öğrencisi olan Arkesilaus'tu. Epikür'ün yaşlı bir çağdaşı olan ve İskender'in ordusuna asker olarak hizmet veren Piron, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini düşünmekte ve bu yüzden de kitap yazmamaktaydı. Piron'un öğrencileri olan Timon ve Arkesilaos, üçüncü yüzyılın başlarında kuşkuculuğu Atina'ya getirmişlerdi. Timon, bilimlere temel oluşturacak kendiliğinden açık herhangi bir ilke bulunabileceği düşüncesini reddetmekteydi. Bu tür aksiyomların yokluğunda tüm akıl yürütme biçimleri döngüsel ve sonuçsuz olacaktır.

Timon'un ve Arkesilaus'un kuşkucu görüşleri, Akademiyi M. Ö. 155'ten M.Ö. 137'ye kadar yönetecek olan Karneades'in eserleri sayesinde daha mutedil ve gelişkin ürünler vermeye başladı. Piron gibi Karneades de, arkasında yazılı hiçbir bir eser bırakmadı ama argümanları, onun şöhretli derslerine katılan bir öğrencisi tarafından kayda geçirildi. Bunlar Karneades'in öğrencisi Philo'dan dersler almış olan Cicero'nun başarılı çalışmaları aracılığıyla günümüze eriştiler. Karneades, M. Ö. 155 yılında, biri Stoik, diğeri Peripatetik olan iki filozofla birlikte Roma'ya elçi olarak gönderildi. Elçiliği esnasında, bir gün evrendeki adaleti, ertesi gün ise adaletsizliği savunarak, hitabetteki kabiliyetini ortaya koydu. Romalı denetçi Cato, onun bu performansını işitince huzuru bozduğu gerekçesiyle kendisini Roma'dan sepetledi (LS 68m).

Arkesilaus, hakikat arayışlarında yanılmaz bazı akli izlenimler bulduklarını iddia etmekte oldukları için Stoacıları eleştirmekte, böyle izlenimler bulunmadığını savunmaktaydı. Karneades de, Stoacı bilgi öğretisine saldırmakta ve hiçbir zaman ele geçirilemeyecek olan doğruluğun yerine, olasılığın yaşam rehberi olması gerektiğini düşünmekteydi. Kendisi bir ateist olmasa da, gerek geleneksel panteonla gerekse Stoacı panteonla kıyasıya

dalga geçmekteydi. Stoacı tanrısallık anlayışına yönelik görüşleri Cicero tarafından da benimsenip ustalıkla geliştirildi.[16]

Lucretius

İkinci yüzyılda Karneades kadar zeki ve üretken bir filozof çıkmadı ve birinci yüzyılda felsefedeki üstünlük Yunan yazarlardan Latin yazarlara geçti. Latin felsefesi de, Yunan felsefesi gibi önce nazım biçiminde başladı ve ancak sonraları düzyazıya geçti. Latince'de yazılıp da günümüze erişmiş olan ilk bütünlüklü felsefe eseri, Lucretius tarafından heksametron ölçüsünde yazılmış uzun ve muhteşem bir şiir olan *Nesnelerin Doğası Üzerine*'dir.

Lucretius'un yaşamı üzerine neredeyse hiçbir şey bilinmemektedir: fakat Cicero'nun, kitabı 54 tarihinde okuduğunu ve eserin 53 tarihinde konsüllük yapmış olan C. Memmius'a ithaf edildiğini göz önünde bulundurarak onun hangi tarihlerde yazıldığı üzerine kabaca bir kestirimde bulunabiliriz. Lucretius, Epikür'ün tutkulu bir takipçisiydi. Şiirin altı kitabı, Cicero'nun da dikkatini çektiği gibi, her satırında büyük bir sanatçılık sergileyerek ve yer yer büyük deha pırıltıları saçarak Epikürcü sistemi dizelere dökmektedir. Lucretius'un kendisi de şiirsel yeteneğini, felsefenin acılığını gideren bal diye betimlemiştir (1. 947). Şiir John Dryden tarafından kısmen İngilizce'ye çevrilmiştir. Şayet Dryden giriştiği işi tamamlayabilseydi çevirisi Pope'un *İnsana Dair Deneme* isimli eseriyle rekabet edecek bir liyakate erebilirdi.

Lucretius, şiirine, dinin yol açtığı korkulardan kurtulmak cesaretini gösterdiği için Epikür'ü överek başlar. İnsanlar ebediyen cezalandırılmak korkusuyla din adamlarının tiranlığına karşı duramamaktadırlar; ama bunun sebebi ruhun doğasını anlayamamalarıdır. Lucretius, şiirinin ilk kitabında Epikür atomculuğunu açıklar: doğa temel cisimciklerden ve boş uzamdan oluşur, cisimler duyular yoluyla algılanır, boşluksa aklın bir kabulüdür. Sözcükler nasıl harflerden meydana geliyorlarsa cisimler de atomlardan meydana gelmişlerdir: "Od" ile "ot" nasıl benzer harflerden meydana geliyorlarsa bunların işaret ettikleri ateş ve bitki de hemen hemen aynı atomlardan meydana gelirler (1. 911-14).

16 Stoacılar ile Septikler arasındaki tartışma 4. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Eserin ikinci bölümünün başlarındaki meşhur bir bölümde Lucretius, filozofu erdemin doruklarında ikamet eden ve insanların zavallı mücadelelerine yukarıdan bakan biri olarak resmeder. Basit hazları takip edip gereksiz tutkulardan kaçındıkları için Epikürcüleri metheder.

Ah sefil insan! Nasıl bir yaşam pusunda
Tehlikeler arasında, gürültü patırtı içinde
Sürüyor kısacık ömrünü; nasıl da tıka basa besliyor
Semiz tutkularını, doğanın gereklerini aşarak!
Doğa bilgece kısıtlamış iştahımızı oysa
Ve arı arzulardan başkasını istemez;
Ruh elde edebileceğinin kaygısıyla pek saftır;
Dingin bir ruh, acılardan uzak bir beden...
Bu cismani tertip de pek az şey gerektirir,
Öyleyse doğal arzularımızı izleyelim
Tüm isteğimiz bu olsun, korkular bir yana dursun
Ki doymaz arzumuz dinsin. (2. 16-28).

Üçüncü kitap Epikürcü ruh kuramını ve algılama mekanizmasını ortaya koyar. Önce ruhun maddi doğasını anlarız ve ölüm korkusunun çocukça olduğunun ayırdına ereriz. Ölü bir beden hiçbir şey duyumsayamaz ve ölümün geride acı içinde bıraktığı varlık, kişinin kendisi değildir. Ölümden dolayı yas tutmak ölünün ardında kalanların harcı olacaktır. Ölüm korkusundan kurtul diye seslenir Lucretius hamisine,

Uyuyacak ve bir daha uyanmayacaksın zira;
Yaşamı terk etmekle acılarını da terk edeceksin.
Ama biz dostların, acının iliştiği bizler olacağız
Ölümün seni terk ettiğini unutarak...
Zaman gözyaşımızı kurutmayacak, seni aklımızdan silmeyecek
Senin başına gelense altı üstü, hakkın endazesinde,
Kesif bir uyku ve uzun, güzel bir gece olacak! (3. 90-6).

Epikür bile ölüp gitmiştir ama dehası diğer düşünürlere kıyasla öylesine parlamıştır ki, onları güneşin yıldızları gölgede bıraktığı gibi hiçliğe indirgemiştir (3. 1042-4).

Lucretius'un sevginin doğası üzerine olan dördüncü kitabı, fizyolojiye temel oluşturan atomik açıklamaların yanı sıra, cinsel etkinliğe ilişkin canlı betimlemelerle de doludur. Lucretius'un, şiirini, bir afrodizyağın aşırı etkisinin yol açtığı geçici bir delilik hali içinde yazdığına ilişkin, Aziz Jerome'un bildirdiği ve Tennyson'un dramatize ettiği o efsaneye yol açan da kuşkusuz bu kitabın içeriğidir.

Aziz Jerome, şiirin tamamlanmadığını ve Lucretius'un ölümünden sonra Cicero tarafından düzenlendiğini söyleyen geleneğe de sadık kalmıştır. Bu pek de olası görünmüyor çünkü Cicero, daha şiiri ilk okuduğunda hayranlığını ifade etmişse de, Epikürcü sisteme büyük bir ilgiyle yöneldiği halde kitabın adını hiçbir zaman kendi felsefe eserleri arasında saymamıştır.

Cicero

Cicero'nun kendi felsefesi, birçok felsefi yönelim hakkında bilgiler sağladığı için tarihçilerce nimet olarak karşılanan eklektik bir yapıya sahiptir. Farklı felsefe okullarıyla olan ilk tanışıklığı, yirmili yaşlarının sonlarında, Atina'daki öğrencilik yıllarında gerçekleşti. Daha sonra Rodos'ta Stoacı Posidonius nezaretinde eğitim gördü. Akademi'nin son idarecisi olan ve M.Ö. 88'de Atina'dan Roma'ya gelen Larissa'lı Philo'dan çok etkilendi. Stoacı Diodotus'u M. Ö. 60 yılındaki vefatına dek şahsi hocası olarak kendi evinde ağırladı.

Cicero'nun siyaset alanında ve mahkemelerde geçen yoğun yaşamı, onu, siyaset felsefesi dışında felsefenin herhangi başka bir alanıyla ilgilenmekten uzun süre alıkoydu. Ellilerin sonlarında Platon'a öykünerek, günümüze belli parçaları ulaşmış olan *Devlet* ve *Yasalar* isimli iki eser yazdı. Kamu yaşamından elini eteğini çektiyse de, Julius Caesar bir iç savaş sonrası bütün gücü eline geçirdiğinde kendisini birden karşıt tarafta buluverdi. Cicero Sezar'ın diktatörlüğünde edebi etkinliklere fazlaca zaman ayırdı ve biricik kız kardeşi Tullia'nın M. Ö. 45 Şubatındaki vefatından sonra onun acısını unutmak istercesine daha bir çılgınca yazmaya başladı. Felsefi eserlerinin çoğu M. Ö. 45 ve M. Ö. 44 tarihlerinde kaleme alınmışlardır.

Bu dönemde yazdığı eserlerin ilk ikisi, yani Tullia'nın ölümü üzerine yazdığı *Teselli* ile Aziz Augustius'un yaşamında belirleyici bir rol oynayacak olan, felsefeye yönelik bir teşvik niteliğindeki *Hortensius* bugün kayıptır. Ama kapsamları ve belagat lezzetleriyle oldukça etkileyici bir görünüm sergileyen diğer on kitabı günümüze ulaşmışlardır.

Cicero, Latinlerin kendi dillerinde felsefe yapabilmeleri adına Latince'de felsefi bir söz dağarcığı oluşturmayı vazife edinmişti. Modern dillerdeki birçok felsefi terim onun Latince'ye uyarladığı sözcüklerden türetilmiştir. Kendi görüşlerini geliştirirken yaslandığı temel öğeleri farklı felsefe eğilimlerden almıştır. Epistemoloji konusunda Philo'dan edindiği ılımlı bir kuşkucu görüşü savunur: İki farklı versiyonu olan *Akademika* isimli eserinde akademik düzeni ve bunun farklı türlerini ortaya koyar. Etik alanında Epikürcü gelenekten ziyade Stoacılığa yakın durur. Ahlak felsefesine yönelmiş olmasının sebebi teselli ve iç huzurudur. *De Finibus (Son Nokta)* ve *Tusculanum Tartışmaları* isimli eserlerinde büyük bir tutku ve güzellikle duygu, erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiler üzerine yazar. *Tanrıların Doğası* ve *Kader Üzerine* isimli eserleri felsefi teoloji ve belirlenimcilik üzerine ilginç tartışmalar içerir ve *Tanrısal Öngörü Üzerine* isimli eserinde Karneades'ten edindiği görüşleri değerlendirip bertaraf eder.

Cicero'nun felsefi yazıları derinlikten yoksundur ama kanıtlamaları genellikle güçlü, üslubu ise daima zariftir ve okurlarını her zaman heyecanlandırmayı başarır. Dostluk ve yaşlılık üzerine yazdığı denemeler yüzyıllar boyu popüler olmuştur. Ahlak felsefesi üzerine yazdığı son eser olan *Yükümlülükler Üzerine*'yi, Julius Caesar'ın suikaste uğramasından kısa bir süre sonra, kendi öz oğluna ithafen kaleme almıştır. Bu eser, tarihin birçok döneminde, bir centilmenin eğitiminde esas alınması gereken metinlerden biri olarak görülmüştür.

Sezar'ın ölümünden sonra Cicero, Sezar taraftarı bir konsül olan Markus Anthonius'a yönelik bir dizi keskin saldırıyla siyasete döndü. Anthonius, Sezar'ın evlatlığı Octavianus ile işbirliğine girdikten sonra Cicero, onların beraberce organize ettikleri bir komployla infaz edildi. Bu ikisi arasında patlak veren ve Antonius'un M.Ö. 31 yılında Actium'da ölmesiyle sonuçlanacak olan kavgayı görmeye ömrü vefa etmedi. Octavianus ilk Roma imparatoru olup adını Augustus olarak değiştirdiğinde Cicero çoktan ölüp gitmişti.

Musevilik ve Hıristiyanlık

Roma İmparatorluğunun ilk yüzyılında felsefenin uzun vadeli gelişimi açısından ortaya çıkan en önemli olay Nazareth'li İsa'nın faaliyetleriydi. İsa'nın öğretilerinin felsefeye olan etkileri kuşkusuz tecilli ve dolaylıydı

ve ahlaka yönelik öğretileri emsalsiz değildi. Kötülüğe kötülükle karşılık verilmemesi gerektiği yolundaki öğretisi Platon'un Sokrates karakteri tarafından daha önce dile getirilmişti. Takipçilerine komşularını da kendileri kadar sevmelerini öğütlemekteydi; ama bunu da İbranilerin eski bir kitabı olan *Levililer*'den alıntılamaktaydı. Kendimizi sadece kötü eylemlerden değil, kötü düşünce ve isteklerden de uzak tutmamız gerektiğini öğretiyordu; Aristoteles de erdeme gerçekten sahip olan bir kişinin yanlış iş yapmayı asla istemeyeceğini söylemekteydi. Hz. İsa, müritlerine dünyevi zevkleri ve payeleri küçümsemelerini öğretiyordu; Epikürcüler ve Stoacılar da, farklı biçimde de olsa aynısını söylemişlerdi. Hz. İsa bir ahlak felsefecisi olarak pek de büyük bir yenilikçi değildi: ama onun ve müritlerinin kendi rollerini hiç de böyle görmedikleri anlaşılıyor.

Hz. İsa'nın öğretilerinin çerçevesi, *Yahudi İncili*'ndeki dünya görüşüyle benzeşiyordu. Bu kitaba göre Tanrı Yehova, göğü, yeri ve bunların içindeki her şeyi yalnızca kendi iradesiyle yaratmıştı. Yahudiler Tanrı'nın seçilmiş kullarıydı ve Hz. Musa tarafından vahiy yoluyla bildirilen Tanrısal yasayı edindikleri için eşsiz bir ayrıcalığa sahiplerdi. Herakleitos ve diğer Yunan ya da Yahudi düşünürleri gibi Hz. İsa da, evrensel bir kıyametin ortasında Tanrısal bir mahkemenin kurulacağını haber vermekteydi. Evrenin kozmik akıbetini sınırsız ve uzak bir geleceğe atfeden Stoacılardan farklı olarak, kıyameti, kendisinin de Mesih olarak önemli bir rol oynayacağı eli kulağında bir olay olarak görmekteydi.

Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği (M.S. 30) dönemde Yahudilere ait fikirler Roma'da giderek yayılmaktaydı. Çünkü *Yahudi İncili*, ilk Ptolemaios zamanında, Yunanca konuşan önemli bir Yahudi diasporasının yaşadığı İskenderiye'de Yunancaya çevrilmişti. M.S. birinci yüzyılda Helenistik Yahudi kültürünün en önde gelen temsilcisi, İskenderiye'deki Yahudilerin uğradıkları zulmü protesto etmek ve imparator tazimine itiraz etmek üzere 40 tarihinde İmparator Caligula'ya bir heyet yollayan Philo idi. Philo, Hz. Musa'nın hayatına dair bir kitap yazmış ve *Yahudi İncili*'ni Yunan kültüründe eğitim görenler için daha anlaşılır ve okunabilir kılmak adına *Tevrat*'ın ilk beş kitabına yönelik bir dizi tefsir kaleme almıştı.

Hıristiyanlık, ilk günlerinde Yunanca konuşan diaspora yoluyla imparatorluğun her yerine yayıldı ama kısa süre sonra Pagan felsefe ile temasa geçti. Atina'da *İncil* üzerine vaazlar veren Aziz Paul, Epikürcü ve Stoacı

felsefelerle bir mücadeleye girdi. Putperestliğe karşı verdiği ve *Havarilerin İşleri*'nde kendi ağzından karşılığını bulacak olan vaaz, ustalıkla kotarılmış bir çalışmaydı ve felsefi hizipler arasında tartışma konusu olan meselelere dair bir farkındalık sergiliyordu. İlhamını bilinmeyen bir Tanrı'ya yönelik tazimden alan Paul, filozoflara, cahilce tapınmakta oldukları tanrıyı göstermeyi vazife edinmişti.

> (Tanrı) içimizden herhangi birinden uzakta değildir. Çünkü onda yaşar, eyler ve var oluruz; kendi şairlerinizin sözlerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, bizler onun zürriyetiyiz. İmdi Allah'ın zürriyeti olduğumuza göre Ulûhiyetin insan sanatı ve hüneriyle oyulmuş altın yahut gümüş taşlar gibisinden bir şey olduğunu düşünmekten imtina etmemiz gerekir (*İşler*, 17: 27-9).

Paul'ün göndermede bulunduğu şiir, Stoacı okulun ikinci yöneticisi olan Kleanthes'e aittir. Sonraları ortaya çıkmış bir menkıbede Paul, Stoacı filozof Seneca ile felsefi bir konuşma yaparken resmedilir. Bu hikâyenin yanlış olduğu kuşku götürmez ama büsbütün gerçek dışı da değildir. Paul, bir zamanlar Seneca'nın kardeşi Gallio ile hâkim karşısına çıkmıştı ve Seneca'nın efendisi olan Neron'un sarayında ahbapları vardı.

İmparatorluk Stoası

Seneca ilk yüzyılın en önemli filozofuydu. Hıristiyanlık çağının başlarında İspanya'daki Kordoba'da doğdu ve 49 yılında, 12 yaşındaki Neron'un hocası oldu. Neron 54 yılında tahta geçtiğinde onun baş danışmanı oldu ve Neron'un 59 yılında annesini öldürmesiyle sonlanacak olan görece adil bir yönetim dönemi boyunca imparatora danışmanlık etti. 62 yılından sonra Neron üzerindeki bütün etkisini yitirdi ve kamu yaşamından yavaş yavaş çekilmeye başladı. 65 yılında tirana karşı siyasi bir kalkışmaya bulaştığı suçlamasıyla damarlarını kesmeye zorlandı ve Sokratik bir ölümle yaşama gözlerini yumdu.

Seneca, bazı tragedya eserleri yazmış ve ardında fiziksel olgulara ilişkin sorulardan oluşan bir defter bırakmışsa da, filozof olarak asıl ününü, çoğunu kamu yaşamından el etek çektiği dönemde yazdığı etik üzerine on diyalog ile yüz yirmi dört ahlak mektubundan almıştır. Seneca'nın üslubu kanıtlamacı olmaktan çok teşvik niteliğindedir; öğütler vermeyi tartışma-

ya yeğler. Mantıkla ilgilenmemekte ve özgür sanatlara da incelikten yoksun bir tutumla yönelmekteydi. Edebiyatta fazla bilgili olan birini evini rüküş şekilde döşeyen insanlara benzetmekteydi (Ep. 88. 36). Doğa bilimlerine karşı belirgin bir ilgisi vardı ve *Doğa Araştırmaları* isimli bir eser kaleme almıştı ama ahlaki olgular üzerine yazmayı doğal olgular üzerine yazmaktan yeğ tutuyordu ve Stoik felsefenin dalları arasında onun en çok ilgisini çekeni Etikti.

Seneca bizi tutkuların esaretinden kurtulmaya çağırır. *Öfke Üzerine* isimli en uzun ve en meşhur diyalogunda, bedensel çalkantılar ile kendimizi kurtarmamız gereken temel öğe olarak gördüğü yanlış yargılar arasında önemli bir ayrım yapar. Erken dönem Stoacılar bu konuda tek bir ağızdan konuşmuyorlardı. Ruhumuza rastlantı eseri çarpan şeylerden hiçbiri tutku olarak adlandırılamaz: bunlar ruhun kendisinin ürettiği değil, maruz kaldığı şeylerdir. Tutku, bizden bağımsız olarak var olan şeylerden yayılan görüntüler sonucu oluşan bir şey değildir. Tutku, kişinin kendisini bu tesadüfi etkilere bırakmasıyla ve bunların peşinden gitmesiyle ortaya çıkar (2. 3. 1). Ağlamak, sararıp solmak, nefesin birden bire kesilmesi ve cinsel uyarılma tutku değil, yalnızca bedensel olgulardır: tutku bütün bunlar gerçekleşirken zihnimizde olup biten şeydir. Seneca, bu ayrımı bir kez yaptıktan sonra, Stoacıların tutkuya karşı yürüttükleri kutsal savaşı daha açık ve enerjik biçimde sürdürebilmiştir.

Seneca maddeci bir düşünürdü ve insan ruhunun, tanrısal ve maddi yapıdaki evren ruhunun maddi bir parçası olduğunu düşünmekteydi (Ep. 66. 12): Ama ruhla beden arasındaki ilişki üzerine tam bir öte dünyacıymış gibi kalem oynatmıştır. 'İnsan yüreği kendi ölümlülüğünü tefekkür edip dünyaya onu terk etmek için geldiğini, bu bedende kendi evinde değil, ev sahibine rahatsızlık verdiğini fark eden birinin yapacağı şekilde, çabucak ayrılması gereken geçici bir handa olduğunu idrak ettiği andakinden daha tanrısal bir yüksekliğe erişemez' (120. 14). Seneca Stoacıların erdemin elde edilmesi adına önerdikleri yöntemin güçlüğünü fark etmişti. Ahlaki ilerlemenin üç aşaması olduğunu söylemekteydi. İlk aşamada ahlaki kusurların tamamını olmasa da bir kısmını terk etmiş olanlar bulunurlar. Bunlar hırstan arınmış olsalar da öfkeden azade değildirler. Şehvetten arınmışlardır ama tutkudan kurtulamamışlardır vesaire. Bunlardan sonra, tüm tutkulardan arınmış olup bu tutkuların yeniden nüksetmesine mani olacak

ruhsal yetkinliğe henüz erişememiş olanlar gelir. Üçüncü grupsa bilgeliğe en yakın gruptur ve bu gruptakilerde tutkular tekrar nüksedemeyecek durumdadırlar ama bunlar da henüz kendi erdemleri bakımından kesin bir özgüvene sahip değildirler (Ep. 75. 8-14).

Seneca Stoacıların ilkeler ile kurallar arasında yaptıkları ayrımı da popüler hale getirmişti. İlkeler genel bir felsefi çerçeve sunarlarken kurallar, bireylere sunulan özel reçetelerde kullanılan uygun cümleler üzerinden, en yüksek iyiye yönelik doğru bir kavrayış sağlamaya çalışırlar (Ep. 94. 2). Stoacılar, bu ayrım sayesinde, sistemlerini herhangi bir pratik kullanım için fazlaca gelişkin bulanlara karşı kendilerini savunabilmiş, filozofların verdikleri pastoral öğütleri –ki Seneca'nın kendi mektuplarında bunlara bolca rastlamak mümkündür- haklı bir gerekçeye kavuşturabilmişlerdir.

Gerek antik, gerekse modern zamanlarda birçok insan Seneca'yı, merhameti salık veren ama bir tiranın suçlarına ortak olan, dünyevi kazançların değersiz olduğunu öğütleyen ama kendisi muazzam bir servet edinmiş olan ikiyüzlü bir adam olarak görmüşlerdi. Onu savunmak adına, Neron'un baskısı altında hareket ettiğini ve ömrünün son yıllarında dünyadan gerçekten el etek çekmenin yollarını aradığını söyleyebiliriz. Zaten kendisi de Stoacı ilkeler doğrultusunda yaşamakta olduğunu iddia ediyor değildi. 'Sadece kusursuz bir insan olmanın değil, az çok yeterli bir insan olmanın bile çok uzağındayım' diye yazmıştır (Ep. 57. 3).

Seneca İmparatorluk Stoasının kurucu babasıydı. Okulun diğer iki önemli üyesi Stoacılığın imparatorluk içinde ne kadar geniş bir kabul gördüğünü gösterir: köle Epiktetos ve imparator Marcus Aurelius. İmparatorluk dönemi Stoacıları, Mantık ve Fizikle Helenik dönemdeki öncüllerinden çok daha az ilgilenmişledir ve Seneca gibi Epiktetos ve Marcus da bilhassa ahlak felsefeleriyle anımsanırlar.[17]

Epiktetos'un hangi dönemde yaşadığı belirsiz olsa da 89 tarihinde İmparator Domitian tarafından başka bazı filozoflarla birlikte Roma'dan kovulduğunu biliyoruz. Azatlı bir köleydi ve topal olduğu halde Epirus'ta bir okul kurmuştu. Hayranı olan Arrian, konuşmalarından oluşan dört eser ve başlıca öğretilerini (*enkhiridion*) içeren bir el kitabı yayımladı. Epiktetos bütün Stoacılar içinde en rahat okunanıdır, hayali katılımcılar arasında

---

17 J. Barnes'ın *Logic and Imperial Stoa* (Leiden: Brill, 1997) isimli eseri Epiktetos'un mantık alanındaki yetkinliği konusunda önemli deliller ortaya koyar.

geçen karşılıklı konuşmalar üzerinden yürüyen sağlam ve şakacı bir üslubu vardır. Bu yüzden aralarında filozofların da bulunduğu birçok insan onu çok cazip bulur. Matthew Arnold, onun Homeros ve Sophokles ile birlikte kendisini en çok aydınlatan üç isimden biri olduğunu söyler:

> O ki, dostluğunu kazanalı çok olmadı
> O Nikopolis'li topal köle,
> Vespasian'ın gaddar oğlu Roma'yı,
> Kendisine en utanç veren kişiden temizlediğinde
> Arrian'ı yetiştirmişti.

İntihar üzerine olan aşağıdaki metin, Epiktetos'un üslubuna tipik bir örnektir. Epiktetos bu metinde kafasında tiranlıktan ve adaletsizlikten mustarip insanlar canlandırır ve bu insanlar ona şu şekilde seslenirler:

> Epiktetos, bu sefil bedenlerdeki mahpusluğumuza daha fazla dayanamayacağız; yedir, içir, uyut, temizle ve bedenin ihtiyaçlarını gidereceğim diye kıvır zıvırla muhatap ol. Bütün bunlar alakasız ve hatta tamamen anlamsız değil mi? Ölüm kötü bir şey değildir, öyle değil mi? Tanrı'nın zürriyetinden değil miyiz ve ondan gelmedik mi? E, bırak da geldiğimiz yere geri dönelim (1. 9. 12).

Onları şöyle yanıtlar:

> İnsanlar Tanrı adına sabrederler. Ondan işaret alıp da görevlerinden azat edildiklerinde ona dönebilirler. Ama şimdilik, sizi hangi göreve tayin ettiyse o vazifede kalın.

İntihara başvurmak yerine, dünyanın kötülüklerinin bize gerçek bir zarar veremeyeceklerinin farkına varmalıyız. Epiktetos bunu göstermek için kişiliği ahlaki istençle (*prohairesis*) özdeşleştirir.

> Tiran beni tehdit edip yanına çağırdığında 'kimi tehdit ediyorsun?' diye sorarım. 'Seni zincire vurduracağım,' derse 'tehdit ettiği ellerim ve ayaklarımdır' derim. 'Kelleni vurduracağım' derse 'tehdit ettiği kellemdir' derim... Bu durumda beni gerçekten tehdit etmiş olur mu? Bunların benimle bir alakasının olmadığını düşündüğüm sürece, hayır. Ama bu tehditlerin herhangi biri karşısında korkuya kapılırsam, işte o zaman evet, beni tehdit etmiş olur. Bu durumda

> kimden korkmuş olurum? Hükmüm altındaki şeylere hükmedebilen bir adamdan mı? Bunu kimse yapamaz. Hükmüm altında olmayan şeylere hükmedebilen bir adamdan mı? Böyle bir adamdan niye korkayım ki? (Disc. 1. 29).

Epiktetos'un yazıları tiranların idaresi altında yaşamak durumunda kalan pek çok dönemin insanı için teselli verici olmuştur. Ama kendi zamanında ondan en çok etkilenen insanın bizzat kendisi, bütün Roma dünyasının hükümdarıydı. Marcus Aurelius Antoninus 161 yılında imparator oldu ve yaşamının büyük bir bölümünü, en geniş sınırlarına ulaşmış olan Roma İmparatorluğunun hudutlarını korumak için harcadı. Kendisi bir Stoacı olduğu halde Atina'da Platoncular, Peripatetikler, Epikürcüler gibi bütün ana düşünce okulları için kürsüler kurdu. Askeri seferleri esnasında, günümüzde *Meditasyonlar* olarak bilinecek olan felsefi defterlerine bir şeyler karalayacak vakti bulabildi. Bu eser, yaşamın kısalığı, herkes için iyi olanı bulmaya çalışmanın zarureti, insanlığın birliği ve gücün kirli doğası gibi konulardaki aforizmalardan ve konuşmalardan oluşmaktaydı. Yurtseverliği evrensel bir bakış açısıyla birleştirmenin yollarını aramaktaydı. 'Antoninus olarak şehrim ve ülkem Roma'dır' der, 'ama insan olarak ülkem bütün bir dünyadır.' Dünyayı 'Zeus'un Aziz Şehri' olarak yüceltir.

Marcus Aurelius'un ahbapları arasında, bir süre Bergama'da gladyatörlere hekimlik yaptıktan sonra Roma'ya gelen tıp doktoru Galen de bulunmaktaydı. Galen, ciddi bir mantıkçıydı ve *İyi Bir Hekimin Aynı Zamanda Bir Filozof Olması Gerektiği Üzerine* isimli bir yazı kaleme almıştı. Ama hacimli çalışmaları felsefeden çok tıp bilgisine yönelmişti. Galen, Aristoteles fizyolojisindeki önemli bir hatayı düzeltmişti. Bu düzeltme, zihinle beden arasındaki ilişkiye doğru biçimde yaklaşabilmek açısından önem taşımaktaydı. Aristoteles, ruhun meskeninin yürek olduğunu düşünmekte ve beyni sadece kanın sıcaklığını gideren bir soğutucu olarak görmekteydi. Galen, sinirlerin beyinden çıktıklarını görmüş, omuriliğin, kas hareketlerinin tetiklenmesi açısından gerekli olduğunu keşfetmiş ve ruhun birincil merkezinin yürek değil, beyin olduğunu saptamıştı.

Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi

Stoacılık, Marcus Aurelius ile birlikte sadağındaki son oku atmış, Epikürcülük ise zaten epeydir ıskartaya çıkmıştı. İmparatorun Atina'da kür-

sü tayin ettiği felsefe okulları arasında birinin bulunmuyor olması dikkat çekiciydi: Hıristiyanlık. Aslında Marcus, Hıristiyanlara karşı acımasız bir zulüm başlatmış ve bu dinin taraftarlarını aşırı bir duygusallıkla cezalandırmıştı. Onun iktidarı döneminde idam edilenlerden biri de, ilk Hıristiyan filozofu olan ve kendisine Hıristiyanlığın savunulması adına kaleme alınmış olan bir *Apoloji* atfedilen Justin'di.

Hıristiyanların Hz. İsa'nın ve Paul'un dinini Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleriyle uyumlu hale getirmek adına giriştikleri ilk esaslı teşebbüs, ikinci yüzyıl sonlarında gerçekleşmiştir. İskenderiye'li Klement, sofra muhabbeti şeklinde kaleme alınmış bir dizi *Derleme* (*Stromateis*) kaleme aldı ve bu eserlerde felsefe tedris etmenin, bir Hıristiyan'ın eğitimi açısından yalnızca mübâh değil, farz olduğunu savundu. Ona göre Yunan düşünürleri, dünyanın yeni yetmeliğini giderip onu Hıristiyan bir olgunluğa eriştirmeleri için Tanrı tarafından tayin edilmiş öğretmenlerdi. Klement, Platon'u düalist Hıristiyan heretiklerine karşı bir müttefik olarak görmekte, Aristoteles mantığını kullanmakta ve Stoacıların tutkulardan azat olmak yolundaki ideallerini övgüyle karşılamaktaydı. Philo'un izinden giderek *İncil*'in ve özellikle de *Eski Ahit*'in, eğitimli Yunanlılara itici gelen alegorik yönlerini izaha girişti. Bu konuda İskenderiye'de uzun bir geçmiş edinecek olan bir gelenek başlattı.

Klement bir metin uzmanıydı ve eski görüşleri tanınır hale getirmekteydi; Onun İskenderiye'li genç çağdaşı Origenes (185-254) ise özgün bir düşünürdü. Origenes, kendisini esas olarak İncil'in bir talebesi olarak görüyor olsa da, İskenderiyeli Platoncu Ammonius Sakkas'ın rahle-i tedrisinden geçmiş ve ana akım Hıristiyanların dinden çıkma olarak kabul ettikleri birçok felsefi görüşü kendi düşünce sistemiyle uyumlu hale getirmişti. O da Platon gibi insan ruhlarının doğum ya da gebelikten önce de var olduklarına inanmaktaydı. Başta özgür tinler olan insan ruhları, bedenlenmiş durumdalarken Hz. İsa'nın lütfuyla ilahi yazgılarına yükselebilmek adına özgür iradelerini kullanabilirler. Aziz olsun günahkâr olsun, melek olsun şeytan olsun, akıl sahibi bütün varlıkların eninde sonunda kurtulacaklarına ve tarik-i hakkı bulacaklarına inanmaktaydı. (Dayandığımız bazı kaynaklara göre) Platon, bütün cisimlerin en mükemmelinin küre olduğunu düşündüğü için, o da bütün bedenlerin küre biçiminde varlık kazanacakları bir diriliş gününe inanmaktaydı.

Origenes'in bu tuhaf öğretileri onu yerel din adamlarıyla karşı karşıya getirdi ve Hıristiyanlığa olan bağlılığı, imparatorluk topraklarında yasaklanmasına yol açtı. Filistin'e sürüldü ve orada, Pagan bir ahbabı olan Platoncu Celsus'a karşı, Hıristiyanların Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük inançlarını felsefi savlar üzerinden savundu. İmparator Decius'un zulmü altında sayısız işkencelere uğrayarak 254 tarihinde hayata gözlerini yumdu.

Platonculuğun ve Aristotelesçiliğin Dirilişi

Hıristiyan felsefesi henüz emekleme dönemindeyken ve Stoacılıkla Epikürcülük çökmekteyken Platon'la Aristoteles'in felsefeleri mümbit bir canlanma yaşamaktaydı. Plutarkhos (46-120), Boeotia'da doğdu. Yaşamının büyük bir kısmını burada geçirse de Atina'da eğitim gördü ve Roma'da en azından bir kez dersler aldı. Ama en çok, yirmi üç Yunanlıyı yirmi üç Romalı ile eşleştirerek onların paralel yaşamlarını kaleme alan bir tarihçi olarak bilinir. Bu eserin Elizabeth döneminde, Sir Thomas North tarafından gerçekleştirilen çevirisi, Shakespeare'e Roma konulu oyunları için bir çerçeve sağlamış ve pek çok ilhamlar vermiştir. Bunun yanı sıra, bazı popüler felsefi konularda, sonraları *Moralia* adıyla bir araya getirilmiş olan altmış kısa deneme kaleme aldı. Bir Platoncu idi ve *Timaios*'a bir şerh yazmıştı. Stoacılara ve Epikürcülere karşı, bu iki sistemin gözden düşmesine katkıda bulunacak olan bir dizi polemik kaleme aldı. Bu eserler *Epikürcülerin Tutarsızlıkları Üzerine* ve *Stoacıların Tutarsızlıkları Üzerine* ya da *Özgür İrade Üzerine Epikür'e İtiraz* ve *Özgür İrade Üzerine Stoacılara İtiraz* gibi birbirlerine paralel isimler taşırlar. Günümüze erişmiş olan en uzun eseri *Epikür'ün Aslında İyi Bir Yaşamı Nasıl İmkânsız Hale Getirdiği Üzerine* adını taşır ve bir diğer eseri de, Epikür'ün geç dönem takipçilerinden biri olan Kolotes'in, (Plutarkhos olmasaydı belki varlığından haberdar bile olmayacağımız) bir eserine yönelik bir saldırı niteliğindedir. Eserleri felsefeciler tarafından okunmaya değer bulunmamış olsalar da, tarihçiler, saldırdığı hedefler hakkında bilgi edinmek için onlara uzun süre sık sık başvurmuşlardır.

Yeni baş göstermekte olan Platoncu dirilişten daha önemli olan bir başka gelişme ise Aristoteles'in eserlerinin akademik bir disiplinle yorumlanmasına yönelik bir geleneğin başlamış olmasıydı. Onun bir metnine yönelik elimize ulaşan en eski yorum, ikinci yüzyılda Aspasius tarafından

kaleme alınan ve *Nikomakhos Etiği*'ne kanonik bir eser olarak muamelede bulunulması geleneğini başlatan, *Etik (Nikomakhos Etiği)* üzerine bir metindir. Aphrodisias'lı İskender, yüzyılın sonuna doğru Atina'da Peripatetiklere ayrılan kürsüye tayin edilmiş ve *Metafizik*, *De Sensu* ve bazı mantık eserleri üzerine kapsamlı yorumlar yazmıştı. Ruh ve kader üzerine yazdığı risalelerde Aristotelesçi görüşler üzerine geliştirdiği bazı fikirler ortaya koydu. Aristoteles, insandaki kavram oluşturucu yetiden sorumlu olan etkin bir akıldan kapalı şekilde söz etmekteydi. İskender, bu etkin aklı Tanrı ile özdeşleştirdi ve bu yorum, etkin aklı her insan bireyinde bulunan bir yeti olarak gören Hıristiyanlarca reddedilirken, Aristoteles'in sonraki yüzyıllarda ortaya çıkacak olan Müslüman Arap takipçilerini çok etkiledi.

Plotinos ve Augustinus

Fakat klasik antikitenin günbatımında felsefe üzerindeki başat etkiye sahip olan düşünür Aristoteles değil, Platon'du. Hıristiyan Origenes ile aynı dönemde yaşayan ve Ammonius Sakkas'ın ahbabı ve öğrencisi olan Plotinos, aynı zamanda son pagan filozoftu (205-70). Plotinos kısa bir askeri kariyerden sonra Roma'ya yerleşmiş ve imparatorluk sarayında bir mevki edinmişti. Campania'da Platoncu bir devlet kurma düşüncesiyle avunmaktaydı. Eserleri ölümünden sonra, biyografi yazarı olan öğrencisi Porphyrios tarafından her biri dokuz kısım içeren altı bölüm halinde basıldılar. Sıkı ve zorlu bir üslupla yazılmış olan bu eser, Etik, Estetik, Fizik, Kozmoloji, Psikoloji, Metafizik, Mantık ve Epistemoloji gibi pek çok felsefi alana yayılmaktaydı.

Plotinos'un düşünce sisteminde başlıca yeri 'Bir' tutar. Bu düşünceyi, Birliği varlığın anahtar özelliği olarak gören Parmenides'in düşüncesinden devşirmiş, bu yolda Platon'un yorumlarından yararlanmayı da ihmal etmemişti. Bir, gizemli bir biçimde, Platon'un İyi İdeasıyla özdeştir: tüm varlığın temeli ve bütün ahlaki değerlerin ölçütü olduğu halde kendisi varlığın da iyiliğin de ötesindedir. Bu yüce ve tanımlanamaz şahikanın ardından sırasıyla Akıl (ideaların yeri) ve uzayın ve zamanın yaratıcısı olan Ruh gelir. Ruh yukarıda Aklı, aşağıda Doğayı temaşa eder ve bundan sırasıyla fizik dünyadaki varlıklar meydana gelir. Bunların tümünün altında ise gerçekliğin en uzak sınırını oluşturan salt madde bulunur. Bu varlık seviyeleri birbirlerinden bağımsız değildirler. Her bir seviye varlığını ve etkinliğini

bir üstündeki seviyeden alır. Her şey, Bir'den, sudûr yoluyla gerçekleşen aşağı yönlü bir yayılma süreciyle oluşur. Bu etkileyici ve şaşırtıcı metafizik sistem, Plotinos tarafından mistik bir kehanet olarak değil, Platon ve Aristoteles'ten devşirilmiş felsefi ilkeler temelinde ortaya konmuştur. Sistem, kitabın dokuzuncu bölümünde ayrıntılı olarak incelenecektir.

Plotinos'un Roma'daki okulu onun ölümünden sonra fazla yaşamadı, ama öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri onun görüşlerini bir başka yere, Atina'ya taşıdılar ve Hıristiyan imparator Justinianus 529 tarihinde bütün pagan okullara kilit vurana dek Atina'da Yeni Platoncu bir gelenek yeşerdi. Ama Plotinos'un fikirlerini klasik sonrası dünyaya taşıyanlar Paganlar değil, Hıristiyanlar oldu ve bunların önde geleni de bütün Hıristiyan filozoflarının en etkilisi olduğunu kanıtlayan Hippo'lu Aziz Augustinus'tu.

Augustinus, 354 tarihinde, bugün Cezayir'de bulunan küçük bir kasabada dünyaya geldi. Hıristiyan bir annenin ve pagan bir babanın oğluydu ve Latin edebiyatı ve retoriği üzerine Hıristiyanca bir eğitim aldığı halde bebekken vaftiz edilmemişti. Yaşamının ilk dönemlerine yönelik bilgimizin çoğu *İtiraflar* isimli otobiyografisine dayanmaktadır. Bu eser, Johnson'unkinden çok daha büyük bir kapasiteye sahip bir dehanın, Boswell kadar yetenekli bir biyografi yazarı tarafından kaleme alınmış bir portresidir.[18]

Augustinus az buçuk bir Yunanca bilgisi edinerek retorik alanında yetkinleşti ve şehvani aşkların kazanı olarak betimlediği Kartaca'da retorik dersleri verdi. On sekiz yaşındayken Cicero'nun *Hortensius*'unu okudu ve Platon aşkıyla yanıp tutuşmaya başladı. Yaklaşık on yıl boyunca; biri Tanrı'nın yarattığı tinsel iyilik ve ışık dünyası, öteki ise şeytanın yarattığı maddi karanlıklar dünyası olmak üzere iki dünya olduğunu vaz eden bağdaşımcı bir din olan Maniciliğin takipçisi oldu. Ergenliğinde bir metresle yaşayıp ondan Adeodatus adında bir çocuk sahibi olduğu halde, seksten duyduğu tiksinti kendisinde kalıcı bir iz bıraktı.

383'te denizi aşıp Roma'ya gitti ve oradan hemen taşınarak, sonraları yeni bölünmüş Roma İmparatorluğunun Batıdaki topraklarının başkenti haline gelen Milano'ya yerleşti. Orada, imparator Thedosius'un acımasız dünya iktidarına karşı dinin ve faziletin en büyük savunucusu kesilen

18 Ünlü bir biyografi yazarı olan Jamess Boswell, *Samuel Johnson'un Yaşamı* isimli meşhur bir biyografinin yazarıdır. (*çev.*)

Milano piskoposu Aınbrosius ile arkadaş oldu. Augustinus annesinin ve Ambrosius'un etkisiyle yüzünü Hıristiyanlığa çevirdi. Kısa bir tereddüt döneminden sonra 387 tarihinde vaftiz oldu.

Augustinus vaftizinden sonra, belli bir süre Plotinos'un felsefi etkisi altında kaldı. Tanrı ve insan ruhu üzerine yazdığı bir dizi diyalogda, Hıristiyan bir Yeni Platonculuk anlayışı ortaya koydu. *Akademiklere Karşı* isimli eserde Akademik Kuşkuculuğa karşı bir dizi ayrıntılı akıl yürütme geliştirdi. *İdealar Üzerine*'de ise Platon'un İdealar Kuramı üzerine kendi anlayışını ortaya koydu. İdealar, akıldan bağımsız bir varlığa sahip değildirler; Tanrı'nın aklında ebedi ve değişmez biçimde bulunurlar. İnsanın özgür iradesini, seçim kabiliyetini ve kötülüğün kökenini ele alan ve bazı felsefe bölümlerinde hala ders kitabı olarak okutulan *Özgür İrade Üzerine* isimli bir eser yazdı, *Seksen Üç Değişik Soru* adını taşıyan ukalaca bir Platonik risale kaleme aldı. Ayrıca müzik, üzerine altı kitabı ve sözcüklerin doğasını ve gücünü muhayyelen yansıtan *Öğretmen Üzerine* isimli oldukça enerjik bir eseri vardır.

Bu eserlerin tümü de Augustinus'un papaz olarak tayin edilip nihai meşgalesini bulduğu 391 yılından önce kaleme alınmışlardı. Kısa süre sonra, Cezayir'in Hippo kentinin piskoposu olmuş ve 430 tarihindeki vefatına kadar da orada yaşamıştır. Onu içlerinde başyapıtı olan *Tanrı Devleti*'nin de bulunduğu birçok eser yazacağı müthiş bir yazarlık kariyeri beklemekteydi ama 391 yılı bir dönüm noktasıydı. Augustinus, o tarihe dek kendisini klasik felsefenin son güzide çiçeği olarak görmekteydi. O tarihten sonraysa pagan Plotinos'un öğrencisi olarak değil, Orta Çağların Hıristiyan felsefesinin babası olarak yazacaktı. Onun, kariyerinin bu yaratıcı evresine nasıl geçtiğini çalışmanın bir sonraki cildinde izleyeceğiz.

Augustinus, olgunluk dönemlerinde kendisini felsefi bir yenilikçi olarak görmemişti. Görevinin, kendisinden çok daha büyük insanlar olan Platon'un, Aziz Paul'ün ve bir insandan çok daha fazlası olan Hz. İsa'nın kendisine bildirdiği tanrısal mesajı açıklığa kavuşturmak olduğunu düşünmekteydi. Fakat kendisinden sonraki nesillerin Augustinus'un sözünü ettiği efendilerin öğretilerini düşünüp kavramakta kullanacakları yöntem büyük ölçüde Augustinus'un kendi eserlerinden devşirilecekti. Antik dünyadaki bütün filozoflar içinde yalnızca Aristoteles, insan düşüncesine ondan daha büyük bir etkide bulunmuştu.

3.

Akıl Yürütme Biçimi: Mantık[1]

Mantık geçerli çıkarımları geçersizlerinden ayıran bir disiplindir. Aristoteles bu disiplinin kurucusu olduğunu iddia etmekteydi ve onun bu iddiası boş bir böbürlenme değildir. İnsanların toplu yaşamaya başladıkları günden itibaren akıl yürütmelerde bulundukları ve diğer insanların ortaya koydukları önermelerdeki hataları saptadıkları kuşku götürmez; John Locke'un dediği gibi 'Tanrı insanı iki bacaklı olarak yaratıp akıllandırsın diye Aristoteles'in ellerine teslim etmiş değildir.' Yine de önerme esaslı akıl yürütmelere dair ilk sistemli çalışmaları Aristoteles'e borçluyuz. Ama başka konularda olduğu gibi bu konuda da öncelikle Platon'a bir borcumuz olduğunu kabul etmeliyiz. Platon, Protagoras'ın izinden giderek, konuşmanın öğeleri arasında önemli ayrımlar yapmıştı ve bu ayrımlar mantığın üzerine bina edileceği temel öğeleri de şekillendirmiştir. Platon, *Sofist* isimli eserinde isimlerle fiiller arasında ilk kez bir ayrım yapar; fiiller eylemleri imlerken isimler bu eylemlerin faillerini imlerler. Platon, bir cümlenin en az bir isim ve bir fiil içermesi gerektiğini söyler: birbiri ardına gelen iki isim ya da iki fiil asla bir cümle oluşturmaz. Ne 'yürüyor koşuyor' bir cümledir ne de 'aslan geyik.' En basit cümle biçimi 'insan öğrenir' ya da 'Theaetetus uçar' gibi bir şey olacaktır ve sadece bu yapıdaki bir cümlenin doğru ya da yanlış olduğundan söz edilebilir (So-

---

1 Bu bölümün çevirisine yaptığı eşsiz katkılardan dolayı değerli meslektaşım Doç. Dr. İskender Taşdelen'e teşekkürlerimi sunuyorum. (*çev.*)

fist, 262a-263b). Cümleyi daha küçük parçalara ayırmak çıkarımın mantıksal bakımdan incelenmesi adına ilk önemli adımdır.

Aristoteles, gelenek tarafından külliyatının en başına yerleştirilen ve aşağıdaki sırayı izleyen bir dizi mantık eseri kaleme almıştır: *Kategoriler, Yorum Üzerine, Birincil Analitikler, İkincil Analitikler, Topikler* ve *Sofistik Çürütmeler*. Bu sıralama ne eserlerin yazılış sırasını verir, ne de onları okumanın en yararlı yolunu. İşe, kurucusu olduğu mantık disiplinine yaptığı en önemli ve en ihtilaflı katkı olan *Birincil Analitikler*'i inceleyerek başlamak en iyi yoldur.

Aristoteles'in Tasım Yöntemi

Birincil Analitikler, başlıca bir çıkarım yöntemi olan tasım kuramına adanmış bir eserdir. Tasımı aşağıdaki meşhur örnek üzerinden açıklayabiliriz:

Her Yunan, insandır
Her insan ölümlüdür
O halde, her Yunan ölümlüdür

Aristoteles, tasımın kaç biçim alabileceğini ve bunlardan hangilerinin geçerli çıkarımlar sağladığını ortaya koyar.

Aristoteles, bu amacı gerçekleştirebilmek için, birçok dile çevrilen ve tarih boyunca mantıkta önemli bir rol oynayan teknik bir sözcük dağarcığı geliştirmiştir (1.1.24a 10-b15). Aristoteles'in bu kalıptaki çıkarımları ifade etmekte kullandığı *tasım (syllogism)* sözcüğünün kendisi de Yunanca'daki 'syllogismos' sözcüğünün Latin alfabesine uygun bir çevirisinden başka bir şey değildir. Tasım, *Birinci Analitikler*'in henüz başında şu şekilde tanımlanır: "tasım, belli şeylerden belli başka şeylerin zorunlulukla çıkarıldığı bir konuşmadır." (1. 1. 24b-18).

Yukarıda verilen tasım örneği, bildirme kipinde kurulmuş üç cümle içerir ve Aristoteles bu cümlelerden her birine *önerme (protasis)* der: önerme, kabaca bir ifadeyle, mantıksal özellikleri doğrultusunda değerlendirilecek olan bir cümledir. Aristoteles, yukarıdaki örnekte yer alan ve 'o halde' ifadesiyle başlayan son önermeye *sonuç* der. Aristoteles, onları sonuncudan

ayıracak uygun bir teknik terime sahip değil idiyse de biz diğer iki önermeyi *öncül* diye adlandırabiliriz.

Yukarıdaki örnekte yer alan önermeler 'her' sözcüğüyle başlarlar: Aristoteles bu tür önermelere *tümel önermeler (katholou)* adını verir. Tümel önermelerin tek türü bunlar değildir: 'Yunanlar at değildir' gibi bir önerme de eşit düzeyde tümellik taşır: ama ilk önerme *olumlayıcı (kataphatikos)* bir tümellikken, ikincisi *değilleyici (apophatikos)* bir tümelliktir.

Tümel önermelere karşıt olarak, 'Bazı Yunanlar sakallıdır' (olumlayıcı tikel) ve 'bazı Yunanlılar sakallı değildir' (değilleyici tikel) gibisinden tikel önermeler (*en merei*) de bulunmaktadır. Aristoteles, tüm bu önerme türlerinde, bir şeyin başka bir şeye yüklem olduğunu söyler. Mesela örneklerden birinde ölümlülük insanın yüklemi olurken ötekinde at olmak Yunan'ın yüklemi olmaktadır. Önermelerin olumlayıcı ya da değilleyici olmaları ise önermede negatif bir ifadenin bulunup bulunmadığıyla belirlenir (1.1. 24b 17).

Aristoteles, önermelerde yükleme dönüşebilen öğelere terim (*horoi*) adını verir. Aristoteles'e göre önermelerde kendileri yüklem olarak rol oynayan ya da başka terimleri yüklem olarak alan şey, terimin bir özelliğidir. Böylece baştaki örneğimizde yer alan ilk cümlede insan bir şeyin yüklemi olurken, ikinci cümlede kendisine bir şey yüklenmektedir.

Aristoteles tasımda yer alan terimlere üç farklı işlev yükler. Sonuç cümlesinin yüklemini oluşturan terime büyük terim; sonuç cümlesinde büyük terimi yüklem olarak alan terime küçük terim; her iki öncülde de yer alan terime ise orta terim denir (1. 4. 26a 21-3).[2] Verilen örnekte 'ölümlü' büyük terim, 'Yunan' küçük terim ve 'insan' da orta terimdir.

Aristoteles, bu teknik terimleri türeten kişi olmanın yanı sıra, çıkarım kalıplarını ifade etmek için şematik harfler kullanan ilk kişiydi: bu araç, çıkarımın sistematik olarak incelenmesi adına önemlidir ve günümüzde matematiksel mantık alanında yaygın şekilde kullanılır. Böylece aşağıda verdiğimiz örnekte yer alan çıkarım kalıbı, Aristoteles tarafından bir örnek üzerinden değil de, şu şematik cümleyle oluşturulmuştur:

2 Bu terimlerin Aristoteles'in *Birincil Analitikler*'indeki kullanımı pek tutarlı değildir: burada verilen ve tasımın ikinci ve üçüncü figürlerini kendisinden hareketle incelediğimiz tanım, antik dünyadan bu yana kanonik kabul edilir (bkz. W. C. Kneale ve M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Clarendon Press, 1962), 69-71).

> Eğer A, her B'de bulunuyorsa ve B, her C'de bulunuyorsa, o halde A, her C'de bulunur.[3]

Aristoteles gerçek bir örnek vermek istediğinde bunu genellikle tasımsal bir çıkarım dile getirerek değil, şematik bir cümle vererek yapıyor ve A, B ve C'nin çıkarımda alabilecekleri muhtemel yerleri sıralıyordu (örn bkz. 1. 5. 27b 30-2).

Her tasım üç terim ve üç önerme içerir; fakat Aristoteles dört farklı önerme türü olduğunu ve terimler öncüllerde dört farklı düzende ortaya çıkabilecekleri için birçok tasımsal çıkarım kalıbı bulunduğunu muhtemelen fark etmişti. Sadece tümel olumlayıcı önermeler içeren ilk örneğimizden farklı olarak, değilleyici ve tikel önermeler içeren üçlemeler de vardır. Ve yine orta terimin ilk öncülde yüklem, ikinci öncülde özne olarak belirdiği örneğimizden farklı olarak, orta terimin her öncülde özne ya da her öncülde yüklem olduğu durumlar vardır (Aristoteles tarafından önerilen tanımda, sonuç önermesinin öznesi daima küçük terim, yüklemi ise büyük terimdir).

Aristoteles, orta terimin öncüllerdeki yerini esas alarak üçlemeleri üç figüre (*schemata*) ayırmıştır. İlk verdiğimiz örnekteki figürde orta terim önce yüklem, sonra özne olur (öncüllerin sırası önemli değildir). İkinci figürde orta terim iki öncülde de öznedir ve üçüncü figürde ise iki öncülde de yüklemdir. Böylece S harfini küçük, M harfini orta, P harfini de büyük terim için kullanarak şu figürleri ortaya koyabiliriz

	(1)	(2)	(3)
	S-M	M-S	S-M
	M-P	M-P	P-M
O halde	S-P	S-P	S-P

Aristoteles, tek mükemmel tasım olarak gördüğü ilk tasım figürüyle daha çok ilgilenmekte ve mükemmel derken de, bunların diğer tasım figürlerinde bulunmayan sezgisel bir geçerliliğe sahip olduklarını kast etmekteydi (1. 4. 25^{b}35).

3 Aristoteles'in tasım anlayışı, şematik biçimde ifade edilmesinin yanı sıra Aristoteles'in tasım anlayışı "p, q, öyleyse r" kalıbından ziyade, "eğer *p* ve *q* ise, o halde zorunlulukla *r*' kalıbını izler.

Yüklemleme bütün önermelerde gerçekleşir ama dört farklı önermede farklı biçimlere girer: tümel evetleme, tümel değilleme, tikel evetleme, tikel değilleme. Böylece S-P yüklemlemesi; 'Bütün S'ler P'dir', 'Hiçbir S, P değildir', 'Bazı S'ler P'dir', ya da 'Bazı S'ler P değildir' şeklinde olabilir. Böylece figürlerin her birinde birçok çıkarım kalıbı elde etmek olanaklıdır. Mesela ilk tasım figüründe birçok olanak arasından şunları örnek verebiliriz.

Her Yunan insandır.	Bazı hayvanlar köpektir.
Hiçbir insan ölümsüz değildir.	Bazı köpekler beyazdır.
Hiçbir Yunan ölümsüz değildir.	Her hayvan beyazdır.

Bu farklı türlerdeki üçlemeler, sonraki dönemlerde tasım 'modları' olarak adlandırılmışlardır. Yukarıda örnek olarak verilen üçlemelerin her ikisi de ilk tasım figürünü örneklerler ama aralarında büyük bir fark olduğu açıktır: ilki geçerli bir çıkarımken ikincisi doğru öncüllerden yanlış sonuca varılan geçersiz bir çıkarımdır.[4]

Aristoteles, olanaklı modlardan hangilerinin geçerli çıkarım ürettiğini belirlemeyi dert edinmişti. Değişik öncül çiftlerini tek tek deneyip onlardan herhangi bir sonuç elde edilip edilemediğine bakıyordu. Bir öncül çiftinden geçerli bir sonuç elde edilemediğinde bunun bir tasım olmadığını söylüyordu. Mesela B, hiçbir C'de bulunmazsa ve A, bazı B'lerde bulunursa bu bir tasım olamaz ve Aristoteles, 'beyaz', 'at' ve 'kuğu' terimlerini bunu sınamak için örnek olarak verir (1.3. 25ª38). Bizden 'hiçbir kuğu at değildir' ve 'bazı atlar beyazdır' öncül çiftlerini değerlendirmemizi ve bu öncüllerden 'beyazlık' ya da 'kuğuluk' üzerine hiçbir sonuç elde edilemeyeceğini görmemizi ister.

Yöntemi ilk bakışta rastlantısal ve sezgisel görünse de, Aristoteles bu yöntemi geliştirirken hangi modların sonuç verip hangilerinin vermediğini yeterince belirleyebilmemizi sağlayan bazı genel kurallar elde etmeyi başarabilmiştir. Her tasım figürüne uygulanabilecek üç kural bulunmaktadır:

4 Doğru öncüllerden yanlış sonuca varan bir önerme geçerli olamaz ama yanlış öncüllerden yanlış sonuçlara varan geçerli çıkarımlar olabileceği gibi, sonucu doğru olan geçersiz çıkarımlar da olabilir.

1. En az bir öncülün tümel olması gerekir.
2. En az bir öncülün olumlu olması gerekir.
3. Öncüllerden biri olumsuzsa sonucun da olumsuz olması zorunludur.

Bu kurallar genel bir geçerliliğe sahip olsalar da belli tasım figürlerinde belli özel biçimler alırlar. İlk tasım figürü için kurallar şöyle dönüşür:

4. Büyük önerme (yani büyük terimi içeren önerme) tümel olmalıdır.
5. Küçük önerme (yani küçük terimi içeren önerme) olumlu olmalıdır.

Bu kuralları uyguladığımızda ilk tasım figüründe sadece dört geçerli tasım modu olduğunu görürüz.

Her S M'dir	Her S M'dir	Bazı S'ler M'dir	Bazı S'ler M'dir
Her M, P'dir	Hiçbir M, P değildir	Her M, P'dir	Her M, P değildir
Her S, P'dir	Hiçbir S, P değildir	Bazı S'ler P'dir	Bazı S'ler P değildir

Aristoteles ikinci ve üçüncü tasım figürlerindeki modların geçerliliğini belirlemek adına da kurallar önerir ama bunun üstüne gitmemize gerek yok çünkü Aristoteles, ikinci ve üçüncü figürdeki tasımların tümünün ilk figürdeki tasımlarla eşdeğer olduğunu göstermiştir. Bu figürdeki tasımlar, 'evirme' (*antistrophe*) adı verilen bir işlemle genelde ilk tasım figürüne dönüştürülebilirler.

Evirme, farklı önerme figürleri arasındaki, Aristoteles'in henüz eserin başında ortaya koyduğu bir dizi ilişkiye bağlıdır. Tikel olumlayıcı ve tümel değilleyici iki önermeye sahip olduğumuzda bu önermelerdeki terimlerin yerleri, anlamlarında bir değişiklik olmaksızın değiştirilebilir. Şu ikisini buna örnek olarak verilebilir: 'Bazı S'ler P'dir, ancak ve ancak bazı P'ler S ise' ve 'Hiçbir S, P değildir ancak ve ancak hiçbir P, S değilse' (1.2.25ª5-10). (Tersine, Her P'nin S olduğu doğru olmasa da, her S'nin P olduğu doğru olabilir).

Üçüncü figürdeki şu tasımı ele alalım: 'Hiçbir Yunan kuş değildir; tüm kuzgunlar kuştur; o halde hiçbir Yunan kuzgun değildir.' Küçük öncülü, eşdeğeri olan 'hiçbir kuş Yunan değildir' öncülüyle değiştirdiğimizde, yukardaki çizelgede birinci tasım figürünün ikinci moduna giren bir tasım elde etmiş oluruz. Aristoteles söz konusu eserinde, ikinci ve üçüncü figürdeki tasımların neredeyse tamamının böyle bir evirme yoluyla ilk figürden tasımlara dönüştürülebileceğini gösterir. Bunun mümkün olmadığı bazı nadir durumlarda ise, saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) denen bir işlemle, tasımın öncüllerinden biri alınıp, aynı tasımın sonuç cümlesinin değillemesi de buna ikinci bir öncül yapıldığında, bu iki öncülün, ilk tasımın ikinci öncülünün değillemesini sonuç vereceğini göstererek ikinci ve üçüncü figürdeki tasımları birbirine dönüştürmüştür (1. 23. 41[a]21 vd).

Aristotelesçi tasım önemli bir başarıydı: mantığın önemli bir bölümünü ilk kez sistemli hale getirmekteydi. Aristoteles'in, Antik ya da Orta Çağlardaki değil, fakat sonraki dönemlerdeki takipçilerinin bir kısmı aslında mantığın tamamının tasımdan ibaret olduğunu savundular. Mesela Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında Aristoteles'ten bu yana mantığın ne bir adım yol aldığını ne de bir adım yola ihtiyaç duyduğunu söylemiştir.

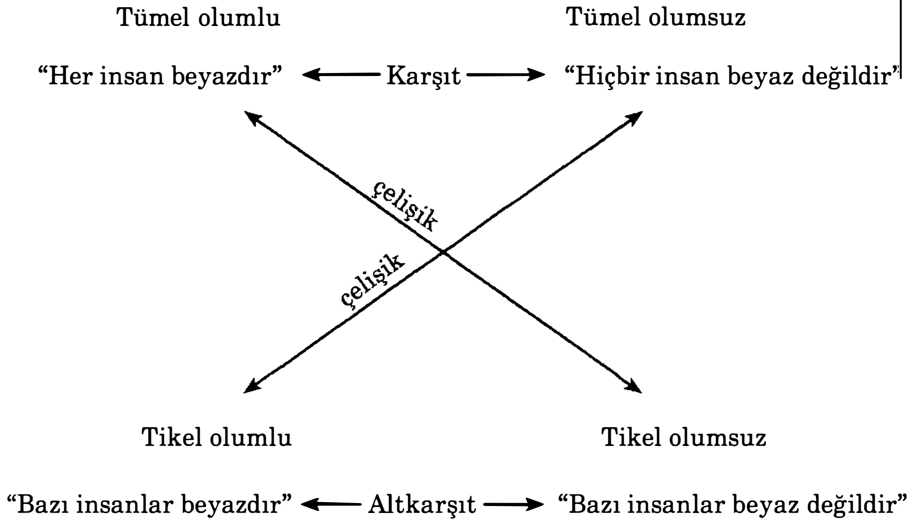
Ama aslında tasım, mantığın sadece bir parçasıdır. Sadece adlarla değil, bütün cümleyle bağlantılı olan 'eğer' ve 'öyleyse' gibi sözcüklere dayalı cümleler yerine, tasımın öncüllerini ve sonuçlarını sınıflandıran 'tüm' ve 'bazı' sözcüklerine dayalı çıkarımlarla ilgilenir. Daha sonra göreceğimiz gibi, antik dönemin sonraki yüzyıllarında 'gündüz değilse gecedir; ama gündüz değildir, o halde gecedir' gibisinden çıkarımlar da biçimlendirilmiştir. Aristotelesçi tasım anlayışındaki bir başka boşluk ise uzun süre kapatılamamıştır. Onun mantığı 'tüm', 'her', ve 'bazı' gibi (sonraları niceleyici olarak adlandırılacak olan) sözcüklerle yoğun şekilde ilgilendiği halde, bu sözcüklerin gramer bakımdan özne değil, yüklem konumunda olduğu çıkarımlarla ilgilenmemiştir. Aristoteles'in belirlediği kurallar 'Her erkek bazı kızları sever' ya da 'hiç kimse bütün hatalardan kaçınamaz' gibisinden öncüller içeren çıkarımların geçerliliğinin değerlendirilmesine imkân tanımamaktadır. Bu boşluğun kapanması işi yirmi yüzyıl almış ve bu tür çıkarımlar yeterli düzeyde biçimlendirilmeden de başarılamamıştır.

Aristoteles belki bir süre, tasımın her geçerli çıkarımı ele almaya yeterli olduğunu düşünmüştü. Ama bizzat kendi mantık eserleri, onun, mantığın tasımdan çok daha fazlasını içerdiğinin farkında olduğunu gösteriyor.

Yorum Üzerine ve *Kategoriler*

Yorum Üzerine de, tıpkı *Birinci Analitikler* gibi ağırlıklı olarak 'her', 'hiçbir' ya da 'bazı' ile başlayan önermelerle ilgilidir. Ama öncelikli ilgisi onları tasım içinde birbirine bağlamak değil, aralarındaki uyum ve uyumsuzluk ilişkilerini ortaya koymaktır. Mesela 'her insan beyazdır' ve 'Hiçbir insan beyaz değildir' önermelerinin asla aynı anda doğru olamayacakları açıktır: Aristoteles bu tür önermelere *karşıt önermeler (enantiai)* der (7. 17^b4-15). Ama aynı örnekte, eğer bazı insanlar beyaz, bazıları beyaz değil ise, her iki önerme de yanlış olacaktır. 'Her insan beyaz' ve 'bazı insanlar beyaz değil' önermeleri de, tıpkı ilk önerme çifti gibi aynı anda doğru olamazlar; ama – insanlar için bu tür öne sürümlerde bulunulduğunda– bu önermelerin ikisi aynı anda yanlış da olamayacaklardır. Bunlardan biri doğru ise öteki yanlıştır; biri yanlışsa öteki doğrudur. Aristoteles bu tür önerme çiftlerine ise *çelişik önermeler (antikeimenai)* adını verir (7. 17^b16-18).

Tümel olumlayıcı bir önerme, kendisine karşılık gelen tikel değilleyici önermenin çelişiğidir ve aynı şekilde tümel değilleyici bir önerme de tikel olumlayıcı önermeyle çelişiktir: Böylece 'Hiçbir insan beyaz değildir' ve 'bazı insanlar beyazdır' çelişiktirler. Karşılıklı iki olumlayıcı, birbirleriyle ne karşıt, ne de çelişik olurlar: 'Bazı insanlar beyazdır' ve 'bazı insanlar beyaz değildir' aynı anda doğru olabilirler ve zaten gerçekten de böyledir. İnsanoğlu var olduğu sürece muhtemelen bu önermeler hiçbir zaman aynı anda yanlış da olmayacaklardır. Aristoteles bu ilişkiye hiçbir ad vermemiş olsa da sonraki takipçileri ona altkarşıtlık ilişkisi demişlerdir.



Yorum Üzerine'de ortaya konan bu ilişkiler, Aristoteles'in takipçileri tarafından yüzyıllar boyunca, karşıolumlar karesi olarak bilinen yukarıdaki şemayla açıklanmışlardır.

Tasımlarda yer alan ve karşıolumlar karesine giren tümel olsun tikel olsun her önerme genel önermedir. Diğer bir deyişle bunların hiçbiri 'Sokrates bilgedir' cümlesinde yer alan Sokrates gibi özel isimler taşıyan bireylerle ilgili değildirler. Aristoteles'in, *Birinci Analitikler*'in son bölümünde örnek olarak sunulan 'Pittakus cömerttir' gibisinden tekil önermelere aşina olduğu kuşku götürmez. Ama bu örneğin, tüm öncüllerin ve sonuçların genel önermeler oldukları savına dayanan bir eserde ortaya çıkması abestir. *Yorum Üzerine*'de bilhassa tümel önermelerle olan karşıtlıklarına vurgu yapmak için bazen tekil önermelere değinilir. Mesela 'Sokrates beyazdır' önermesinin çelişiğini oluşturmak için 'Sokrates beyaz değildir' denir (7. $17^{b}30$). Ama tekil önermeler üzerine sistematik bir çalışma görmek istiyorsak *Kategoriler*'e bakmamız gerekir.

Analitikler, önermeler ile terimler arasındaki ayrıma dayalı olarak çalışırken *Kategoriler* 'söylenenleri' *bileşik söylenenler* (*kata symploken*) ve *yalın söylenenler* (*aneu symplokes*) olmak üzere ikiye ayırmakla işe başlar (2. $1^{a}16$). Bileşik söylenenlere 'insan koşuyor' örneği verilebilir; yalın söyle-

nenler ise bileşik bağlantılar içine giren isimler ve fiillerdir: 'insan', 'öküz', 'koşmak', 'kazanmak' vesaire. Sadece bileşik söylenenler doğru ya da yanlış yargılar ortaya koyabilirler; yalın söylenenler ise ne doğru, ne de yanlıştırlar. *Yorum Üzerine*'de de buna benzer bir ayrımla karşılaşılır. Burada bir cümlenin (*logos*), tek başlarına da bir şeylere işaret edebilen öğelerden oluştuğunu, buna karşılık belli bir parçaya sahip olmayan göstergeler bulunduğunu öğreniriz. Bu yalın göstergeler isimler (2. 16^a20-$^b5$) ve fiiller (3. 16^b6-25) olmak üzere ikiye ayrılır: bunlar birbirlerinden ayrıdırlar çünkü fiiller, isimlerden farklı olarak 'zamansallığa da işaret ederler' yani bir fiil zamanına sahiptirler. Ama *Kategoriler*'de bu yalın söylenenlere yönelik daha zengin bir sınıflandırma bulunur. Eserin dördüncü bölümünde Aristoteles şunları söyler:

> Bunların her biri ya töze, ya büyüklüğe, ya cinsliğe, ya herhangi bir şeyle olan ilişkiye, ya nerede olunduğuna, ya ne zaman olunduğuna, ya konuma, ya iyeliğe, ya etkiye, ya da edilgiye işaret ederler. Bir insanın ya da atın özlüğüne, ne büyüklükte olduğuna (mesela iki metre mi dört metre mi) türünün ne olduğuna (mesela beyaz mı, eğitimli mi) başka bir şeyle ilişkisine (mesela o şeyin iki katı mı, yarısı mı, daha büyüğü mü) nerede olduğuna (mesela Lise'de mi, forumda mı), ne zaman olduğuna (mesela dün mü bugün mü, geçen yıl mı), durumuna (yatıyor mu, oturuyor mu), ne giydiğine (mesela ayakkabı mı, zırh mı) ne yaptığına (kesiyor mu, yakıyor mu), kendisine ne yapıldığına (mesela kesiliyor mu, yanıyor mu) dair kabaca bir fikir verirler (4. 1^b25-2^a4)

Bu yoğun ve kapalı bölüm pek çok kez yorumlanmış ve sonraki yüzyıllara etkisi büyük olmuştur. Bu metinde bahsedilen on şey, kısaca *kategoriler* olarak anılmış ve eser de adını buradan almıştır. Aristoteles bu metinde kategorileri ifade ederken isim (mesela töz), fiil (mesela giyinmek), soru zamiri (mesela nerede, ne büyüklükte) gibi farklı türden sözcüklere başvurmaktadır. Kategorilerden her birini az çok soyut bir adla anmak âdet olmuş ve bu esas üzere onlara şu isimler verilmiştir: töz, nitelik, nicelik, ilişki, yer, zaman, konum, iyelik, etkinlik, edilginlik.

Kategoriler nedir ve Aristoteles'in bunları bu şekilde sıralamaktaki amacı neydi? Aristoteles'in, her şeyden önce, herhangi bir tikel nesne hakkında kurulacak herhangi bir cümlenin yükleminde ortaya çıkabilecek on

farklı ifade türünü sıralamak istediği açıktır. Mesela Sokrates için, onun bir insan olduğunu, bir metre seksen santim olduğunu, bilge olduğunu, Platon'dan daha yaşlı olduğunu ve beşinci yüzyılda Atina'da yaşamış olduğunu söyleyebiliriz. Belli bir durumda dostları onun için oturuyor, harmani giyiyor, bir parça kumaş kesiyor ve güneşte bronzlanıyor diyebilirler. *Kategoriler*'deki öğretinin *Birincil Analitikler*'deki gidişli önermelerden çok daha zengin bir yargı çeşitliliğine imkân tanıdığı açıktır.

Ama yukarıdaki metin, Aristoteles'in sadece cümleleri değil, dilin öğelerini de sınıflandırdığını açıkça göstermektedir. O, nesneleri işaret eden göstergeleri değil, gösterilen şeyleri, yani dil dışı varlıkları sınıflandırdığını düşünmekteydi. Kitabın altıncı bölümünde kategoriler öğretisinin metafizik sonuçlarını inceleyeceğiz. Ama hemen burada bir soru sorabiliriz. Aristoteles'i takip ederek 'Sokrates şişkoydu', 'Sokrates Meletus'tan daha bilgeydi' türünden cümlelerin yüklemlerini kolayca sınıflayabiliriz. Ama bu cümlelerde geçen 'Sokrates' için ne söylememiz gerekir? Aristoteles'in listesi yüklemleri sıralıyor görünmektedir, özneleri değil.

Bu soruya *Kategoriler*'in sonraki bölümlerinde yanıt verilmektedir.

> Birincil ve esas anlamıyla ele alındığında töz, mesela filanca insan ya da falanca at gibi, ne bir özne için söylenen, ne de özne içinde olan bir şeydir.
>
> İkincil tözler ise birincil tözlerin ait oldukları türler ve cinslerdir. Böylece, filanca adam insan türüne aittir ve bu türün cinsliği de hayvanlıktır; böylece gerek insanlık, gerekse hayvanlık ikincil tözler olarak adlandırılırlar (5. 2ª11-19).

Bu metinde Aristoteles'in özne derken dilbilimsel bir ifade hakkında değil, ifadenin temsil ettiği şey hakkında konuştuğu açıktır. Yani üzerinde konuştuğu şey 'Sokrates' sözcüğü değil, birincil töz olan insan Sokrates'tir. Önce kategoriler listesinde karşımıza çıkan ve şimdi bu bağlamda ikinci kez beliren tözlük, ikincil anlamdaki tözlüktür: yani 'Sokrates insandır' cümlesi, ikincil tözü (tür) birincil töze (birey) yüklemiş olur. Bu metinde Aristoteles, birincil tözü, bir öznede bulunan şeylerle karşıtlaştırırken 'bir öznede bulunan şey' ifadesiyle kast ettiği, diğer kategorilerdeki yüklemlerce işaret edilen öğelerdir. Böylece 'Sokrates bilgedir' yargısı doğru olduğunda Sokrates'in bilgeliği Sokrates'te bulunan bir şey olacaktır (2. 1ª25).

Aristoteles, kategorileri incelemeyi sürdürür ve onları sırayla ele alır. Töz, nitelik ve nicelik kategorileri ayrıntılı olarak incelenir; etkinlik ve edilginlik kategorilerine kısaca değinilir, durum ve iyelik kategorileri ise es geçilir. Farklı kategoriler arasındaki ayırt edici noktalar doğrultusunda ayrıntılı mantıksal tespitlerde bulunur. Mesela nitelikler genellikle derecelendirilebilirlerken, bazı nicelikler derecelenmeye gelmezler: bir şey bir başkasından daha koyu olabilir ama daha dört metre olamaz (7. 6^a19; 8. 10^b26). Her kategori alt sınıflara ayrılabilir. Mesela niceliğin iki türü (süreksiz ve sürekli) niteliğin ise durum, eğilim, kıvam ve şekil bildiren dört türü vardır. Bu farklı türleri birbirinden ayıran ölçütler pek de açık değildir ve okur, herhangi bir öğenin, hangi alt sınıfa ve hatta hangi kategoriye girdiği konusunda kararsız kalır. Aristoteles'in yorumcuları, onun açıklarını kapamak ve tutarsızlıklarını gidermek için yüzyıllarca uğraşmışlardır.

Kategoriler, kategori kuramı dışında konular da içerir: diğer bazı mantık konuları hakkında karmaşık meselelere girer. Birtakım akademisyenlerin yaptığı gibi eserin gerçekten Aristoteles'e ait olup olmadığını tartışmanın gereği olmasa da, eserin elimizdeki versiyonunun Aristoteles tarafından bir oturuşta kaleme alınmamış olduğu açıktır.[5]

Eserde tartışılan konulardan biri de homonimlik ve sinonimliktir. Bu sözcükler Aristoteles'in kullandığı Eski Yunanca sözcüklerin Latin alfabesiyle yazılmış karşılıklarıdır; ama sözcükler Türkçede sadece dilsel öğelerin taşıdığı özelliklere işaret ederken, Eski Yunanca sözcükler, doğadaki nesnelerin özelliklerine de göndermede bulunurlar. Aristoteles'in bu konudaki görüşleri şu şekilde açıklanabilir: A ve B, aynı isimle anılıp aynı anlamlara geldiklerinde A, B'nin sinonimi olur; şayet A ile B aynı sözcükle anılıp farklı anlamlara gelirlerse bu durumda homonim olurlar. Eski Yunanca deyişlerin kendilerine has özellikleri nedeniyle Aristoteles'in verdiği örnekleri Türkçeye uyarlamak zorunda kaldık ama Aristoteles'in bu örnekleri verirken aklında ne olduğu yeterince açık. Ud ve tambur birbirleriyle sinonimdirler çünkü ikisi de saz olarak adlandırılır;[6] ama bunlar, yine saz

5 Eserin iki farklı bölümünü birbirine bağlamak ve sonraki kategorilere yönelik incelemelerdeki boşlukları açıklamak için esere editör tarafından sonradan eklenen 8. 11^a10-18 numaralı bölüm hariç.

6 Ud ve tamburun ne adları, ne de anlamları aynıdır. Ama bunların her ikisine de 'saz' denir ve bunlar saz olma özelliğini aynı anlamda taşırlar çünkü saz ikisinde de cinslik olarak aynı anlamda bulunur. Nasıl ki canlı olma özelliğini taşıyan insan ve kuş için,

olarak anılan bataklık kamışıyla homonimdirler. Aristoteles, homonim ve sinonim şeyler arasındaki ayrımın, homonim şeylerin sadece isimlerinin, sinonim şeylerinse hem isimlerinin hem de tanımlarının ortak olmasından kaynaklandığını söyler.

Aristoteles'in homonim ve sinonim şeyler arasında yaptığı ayrımın önemi, dilin homonim ve sinonim bölümleri arasındaki ayrıma, yani sadece sembolde ortak olanlarla hem sembolde hem de anlamda ortak olanlar arasındaki ayrıma kolayca uyarlanabilmesinden kaynaklanır ki zaten sonraları bu uyarlamayı kendisi de yapmıştır.

Homonim üzerine çalışmak, çıkarımlarda kullanılan terimlerin anlam bulanıklıklarından kaynaklanan hataların saptanabilmesi açısından önemlidir. Bu amaçla konu *Topikler*'de ele alınır ve Aristoteles bu bulanıklıkların saptanabilmesi adına bazı kurallar ortaya koyar. Mesela 'keskin' ifadesini hem bıçak için, hem de bir şeyin tadı için kullanırız. Bıçak söz konusu olduğunda bu sözcüğün zıddı 'kör' sözcüğüyken, tat söz konusu olduğunda 'bayık' sözcüğüdür (*Top*. 1. 15. 106^{a}13-14). Aristoteles, çalışmaları esnasında rastlantısal homonim ile (mesela Türkçede kerata sözcüğünün hem ayakkabı çekeceği, hem de küçük çocuk anlamında kullanılması), takipçilerinin 'analoji' dedikleri daha ilginç bir homonim türü arasında ayrım yapar (*NE* 1. 6. 1096^{a}27 vd). Analojik ifadelere verdiği klasik örnek 'tıbbi' ifadesidir: tıbbi uzman, tıbbi cihaz ve tıbbi problemin üçü aynı anlamda tıbbi değildirler. Ama bütün bu farklı bağlamlarda aynı sözcüğün kullanılıyor olması da cinastan ibaret değildir. Tıp, tıbbi personel tarafından icra edilen bir disiplindir ve bu da diğer kullanımların kendisinden türetilecekleri birincil anlamı sağlar. (*EE* 7. 2. 1236^{a}15-22). Aristoteles bu analoji öğretisini, daha sonra göreceğimiz gibi, farklı etik ve metafizik bağlamlarda kullanır.

Aristoteles'in mantık eserlerinde, bir önermenin yapısı ve onu oluşturan öğelerin doğası üzerine iki farklı düşünüme rastlıyoruz. İlk düşünümün kökenleri, Platon'un *Sofist*'te yaptığı, isimler ve fiiller arasındaki ayrıma dek uzanır. Platon bu eserinde, herhangi bir cümlenin en az bir fiil ve bir

canlı olmak aynı anlama geliyorlarsa, ud ve tambur için de saz olma aynı anlama gelirler, Böylece saz sözcüğü onları isim bakımından da, tanım bakımından da aynılaştırır. Aristoteles sinonim derken böyle bir isim ve anlam ortaklığını kast ediyordu. Çeviride 'eşanlamlı' sözcüğünün yerine 'sinonim' sözcüğünün tercih edilmiş olmasının sebebi, 'eşanlamlı' sözcüğünün bizde adları farklı olup anlamları aynı olan sözcükleri ifade etmekte kullanılıyor olmasıdır. (*çev.*)

isim içermesi gerektiğini söyler (262a-263b). Bir cümlenin iki farklı türde unsurdan oluştuğuna ilişkin bu düşünüm, Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine* isimli eserlerinin de başlıca yönelimini oluşturur. Önermelerin yapısına yönelik bu anlayış, nesneleri adlandıran sözcüklerle onların doğruluk ya da yanlışlıklarını ifade eden sözcükler arasında keskin bir ayrım yapan Gottlob Frege'den bu yana modern mantığın zirvesinde yer alır.

Birincil Analitikler'deki tasım öğretisinde, önermeler tamamen farklı bir şekilde düşünülmekteydi. Bu eserde, tasımı oluşturan temel öğeler terimlerdir: bunlar, isim ve fiil gibi, farklı türde olan ama anlamda herhangi bir değişiklik olmaksızın özne ya da yüklem olarak ortaya çıkabilen öğelerdir.[7] Artarda gelen iki terimin (mesela 'insan hayvan') bir cümle oluşturmayacakları açıktır: Tasım içinde kullanılabilecek olan 'her insan bir hayvandır' gibi bir önerme elde etmek istiyorsak cümleye niceleyici ya da koşaç (mesela 'dır') gibi başka öğeler de dahil edilmelidir. Aristoteles koşaçlarla pek ilgilenmemiş ve bu noktada ilgisini niceleyicelere ve onların birbirleriyle olan ilişkilerine çevirmiştir. Özneleri yüklemlerden farklılaştıran özelliklerse ilgi konusu olmaktan çıkmıştır.[8]

Terimler öğretisinin kötü yönlerinden biri de, gösterge ile gösterilen arasındaki karışıklığı artırmakta olmasıdır. Platon isimler ve fiiller hakkında konuştuğunda göstergeler üzerine konuştuğunu açıkça belli eder. 'Theaetetus' ismi ile bu ismi taşıyan kişiyi birbirinden açıkça ayırır. 'Theaetetus uçuyor' cümlesini ele alalım; Bu cümlenin bize söylemekte olduğu şey, yani Teaetetus'un uçuyor olması, gerçek dünyada var olmasa da cümlenin kendisi bir varlığa sahiptir. Aristoteles'in gösterge ile gösterilen arasında yaptığı ayrım, Eski Yunancada tırnak işareti kullanımı olmaması nedeniyle onu bazı sorunlara sürükledi. Modern dillerde var olan bu kullanışlı işaretler, bir sözcüğü, işaret ettiği şey hakkında konuşurken kullandığımız normal durumlarla, "'Theatetus' bir isimdir" cümlesinde olduğu gibi bizzat sözcüğün kendisi hakkında konuşurken kullandığımız özel durumlar arasında ayrım yapmamızı kolaylaştırmaktadır. Bunun yanı sıra

7 Karş. $43^{a}25$-31. Eserin bu kısmında isimle fiil arasındaki bir ayrım yerine (yüklem olmayıp, yüklem kazanan nesnelere isim olan) özel isimler ile (hem yüklem olan hem de yüklem alan) terimler arasındaki bir ayrımla karşılaşıyoruz.

8 Frege'nin modern takipçileri, doğal olarak, terimler kuramını mantığın gelişimi açısından bir felaket olarak görmekteydiler. Peter Geach "Aristoteles mantığın Adem'i idi; ve terimler öğretisi ise Adem'in cennetten düşüşü oldu" diye yazar (Logic Matters (Oxford: Blackwell, 1972), 290).

terimler öğretisi, anma[9] amaçlı kullanımlarda her şeyin kolayca birbirine karışmasına yol açmaktadır.

Öncülleri 'her insan ölümlüdür' ve 'her Yunan, insandır' olan bir tasımı ele alalım. Aristotelesçi terminolojinin de bazı yerlerde iddia ettiği gibi (bkz. *A Pr.* 1. 4. 25^{b}37-9) burada ölümlünün insana yüklendiğini ve insanın da Yunan'a yüklendiğini söyleyebilir miyiz? Bu pek de doğru görünmüyor: yüklem olarak kullandığımız şey, bir dilsel öğedir ve bu yüzden belki de 'ölümlü, insanın yüklemidir ve insan da Yunan'ın yüklemidir' dememiz gerekir. Ama bu durumda tasımımızda üç değil, dört terime sahip olacağız çünkü buradaki 'insan', 'insan' ile aynı olmayacak. Bu sorunu ilk önermeyi şu şekilde yeniden ifade ederek çözemeyiz: 'ölümlü', 'insan'ın yüklemidir. Ölümlü olan insanın kendisidir yoksa insanların kendilerini ifade etmekte kullandıkları sözcükler değil. Aristoteles'in bazen kullanım ile anma arasında kafa karışıklığına sürüklendiği açıktır ama şaşırtıcı olan şey, terimler öğretisinin yol açtığı bütün bu bataklığa rağmen, bu türden kafa karışıklıklarına pek az sürüklenmiş olmasıdır.

Aristoteles'in Zaman ve Kiplik Anlayışı

Önermelerin *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'de tartışılan özelliklerinden biri de doğruluk değerlerinin değişebilmesidir. *Kategoriler*'de (1. 5. 4^{a}24) karşıt özellikler alabilme özelliğinin yalnızca töze has bir durum olup olmadığı tartışılırken, Aristoteles; 'Aynı cümle hem doğru hem yanlış olabilir. Mesela herhangi bir kişinin oturduğunu belirten bir cümle doğru iken, o kişi ayağa kalktıktan sonra cümle yanlış olacaktır' der. Önermenin yapısına yönelik yaygın bir modern anlayışa göre, bir önerme aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz. 'Theaetetus oturuyor' cümlesi Theaetetus otururken doğru iken başka bir zaman yanlış olabilir ve böylece cümle bir zaman doğru, başka bir zaman yanlış bir öne sürümde bulunabilir. "Theaetetus oturuyor' 't' zamanında doğruydu' diyen bir cümle, Theaetetus'a 't' zamanında oturuyor olma özelliğini isnat etmiş olacağı için doğru olmayı her zaman sürdürecektir. Bu anlayışa göre hiçbir önerme gerçek bir zamansallık taşımaz ama zaman belirten bir cümleyle ifade

9 *Mention* sözcüğüne karşılık kullandığımız bu sözcük, herhangi bir sözcüğü doğrudan kullandığımız (*use*) durumlarla sözcüğün bizzat kendisinden bahsettiğimiz, yani sözcüğün bizzat kendisini andığımız (*mention*) durumlar arasındaki ayrımı belirtmek için 'use' sözcüğüne karşıt olarak kullanılır. (*çev.*)

edilen herhangi bir önerme, zamana içkin bir gönderme içerir ve kendisi zamandan bağışık biçimde doğru ya da yanlış olur.

Aristoteles, eserlerinin hiçbir yerinde, zamansal cümlelerin zamansız önermelerin yarı kapalı ifadeleri olduğuna dair bir kuram ileri sürmemiştir. Ona göre, sözlü ifadeler aslında kendilerinden başka bir şeyi, yani aklımızdaki düşünceleri ifade ederler; ama düşüncelerin doğruluk değeri de cümlelerin doğruluk değeri gibi değişir (*Kat.* 1. 5. 4ª26-8).[10] Aristoteles'e göre 'Theaetetus oturuyor' gibi bir cümle ya da önerme, tamamen zamansaldır ve bazen doğru bazen yanlıştır. Theaetetus ne zaman oturacak olsa doğru hale gelir, ne zaman oturmayı bıraksa yanlış olur.

Aristoteles'e göre önermenin yapısında, doğruluk değerinin değişmesini engelleyebilecek hiçbir şey yoktur: ama tikel bir önermede, önermenin doğruluk değerini sabitleyecek bir içerik bulunması mümkündür.

Mantıkçılar sonraki yüzyıllarda doğruluk değeri değişebilen ve değişemeyen önermeler arasında sürekli ayrım yapmış, ilk türden önermeleri *olumsal*, ikinci türden önermeleri ise *zorunlu* olarak adlandırmışlardır. Bu ayrımın kökenlerini Aristoteles'te bulmak mümkünse de, o daha çok, nesnelerde zorunlu ya da olumsal olarak bulunan yüklemlerden ya da özelliklerden söz etmekteydi. Gerek *Yorum Üzerine*'de gerekse *Kategoriler*'de 'A'nın B olması zorunludur" ve 'A, B-olmayan olabilir' gibi, sonraları mantıkçılar tarafından 'kipli önermeler' diye adlandırılacak olan önermeleri ele alır.

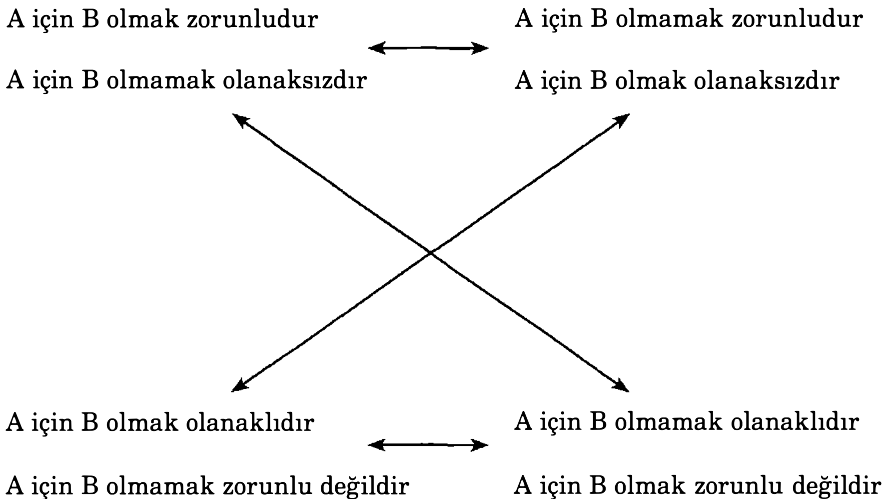
Yorum Üzerine'de, 'A, B değildir' önermesi 'A, B'dir' önermesinin değillemesi iken 'A, B-olmayan olabilir' önermesi 'A, B olabilir' önermesinin değillemesi değildir denerek kipli önermeler konusuna girilmiş olur. Mesela bir parça kumaş, kesilme olanağına sahip bir şeydir ama kesilmeme olanağına da sahiptir. Yine de çelişik önermeler aynı anda doğru olamazlar. Böylece 'A, B olabilir' önermesinin değillemesi 'A, B-olmayan olabilir' önermesi değil, 'A, B olamaz' önermesidir. Apaçık kategorik önermelerde 'değil' ifadesini 'dir' için kullanmakla 'B' için kullanmak arasında pratik açıdan bir fark yoktur. Kipli önermelerdeyse 'değil' ifadesinin 'olabilirlik' için kullanılmasıyla 'B' için kullanılması arasında büyük farklar vardır. Aristoteles 'A, B olabilir' önermesini 'A için, B olmak olanaklıdır' şeklinde, 'A, B-olmayan olabilir' önermesini, 'A için B-olmayan olmak olanaklıdır" şeklinde, 'A, B olamaz' önermesini ise 'A için, B olmak olanaklı değildir'

10 Bir önermenin doğruluk değeri, onun belli bir durumdaki doğruluğu ya da yanlışlığıdır.

şeklinde yeniden yazarak bu farka dikkat çekmek ister (Int. 12. 21a 37-b24). Bu yeniden yazımlar değilleme ifadesinin yerini açık biçimde belirlemeye ve kipli bir önermeyle o önermenin değillemesi arasındaki ilişkileri saptamaya imkân tanır.

'Olanaklı' dışındaki 'olanaksız' ve 'zorunlu' gibi diğer kiplik ifadeleri de aynı şekilde incelemeye tabi tutulmuştur. 'A için B olmak olanaksızdır' önermesinin değillemesi 'A için B olmamak olanaksızdır ' değil, 'A için B olmak olanaksız değildir' olacaktır; 'A için B olmak zorunludur' önermesinin değillemesi ise 'A için B-olmayan olmak zorunludur' değil, 'A için B olmak zorunlu değildir' olacaktır (*Int.* 13. 22[a]2-10).

Bu kiplik kavramları birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler. 'Olanaksız' ifadesinin, 'olanaklı' ifadesinin değillemesi olduğu yeterince açıktır ama 'zorunlu' ve 'olanaklı' ifadelerinin birbirlerini karşılıklı olarak tanımlıyor olmaları daha da ilginçtir. Yani zorunlu olan, olmaması olanaksız olan iken, olanaklı olan ise olmaması zorunlu olmayandır. A için B olmak zorunluysa A için B olmamak olanaksızdır ve tersi de aynen geçerlidir. Dahası, eğer bir şey zorunluysa o şey, ziyadesiyle, olanaklıdır ve eğer olanaklı değilse, ziyadesiyle, zorunlu da değildir. Aristoteles bu farklı durumları, kategorik önermeler arasındaki ilişkileri veren şemaya benzeyen aşağıdaki karşıolum karesinde düzenlemiştir:



Bu şemanın her bir köşesinde yer alan önerme çiftleri, birbirleriyle eşdeğerdedir. Bu da kiplik terimlerinin karşılıklı belirlenimini doğurur. Karşıtlıklar karesindeki 'zorunlu', 'olanaklı' ve 'olanaksız' eklemleri 'her', 'bazı' ve 'hiçbir' niceleyicileri arasındaki ilişkilere paralel bir ilişkilenme içindedirler. Kategorik önermeler arasındaki ilişkide olduğu gibi burada da, üst köşelerdeki önermeler birbirlerinin karşıtıdırlar: yani asla aynı anda doğru olamazlar ama aynı anda yanlış olabilirler. Bir köşedeki önermeler, karşı köşedeki karşılıklarıyla çelişkili önermeler olurlar. Üst köşelerdeki önerme çiftleri hemen altlarında yer alan önerme çiftlerini gerektirirler ama tersi söz konusu değildir. Alt köşelerdeki önermeler birbirleriyle uyumludur: aynı anda doğru olabilirler ama aynı anda yanlış olamazlar (*Int.* 13. 22a 14-35).

Bu şemada tüm zorunlu önermeler aynı zamanda olanaklıdır ama tersi söz konusu değildir. Ama Aristoteles'in de belirttiği üzere, 'olanaklı' ifadesinin 'zorunlu' ifadesiyle zıt olan ve onunla bağdaşmayan bir başka kullanımı daha vardır. Bu diğer kullanımda 'A'nın B olmaması olanaklıdır' önermesi ,'A'nın B olması olanaklıdır' önermesiyle sadece tutarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda ondan sonuç olarak çıkar. Bu kullanımda 'olanaklı' ifadesi 'ne zorunlu, ne de olanaksız' ifadesiyle eşdeğer olacaktır. Bu ikinci kullanımdaki 'olanaklı' sözcüğüyle yer değiştirebilecek olan ve Aristoteles'in de sıklıkla bu anlamda kullandığı bir başka sözcük daha vardır; 'olumsal' (*endechomenon*). (örn. *Apr.* 1. 13. 32a 18-21; 15. 34b 25). Böylece önermeleri üç sınıfa ayırmak mümkündür; zorunlu olanlar, olanaksız olanlar ve ikisi arasında yer alanlar, yani olumsal olanlar (yani ne zorunlu, ne de olanaksız olanlar).

Aristoteles'in *Organon*'undaki en ilginç pasajlardan biri, *Yorum Üzerine*'nin, önermelerde zamansallık ile kiplik arasındaki ilişkileri ele alan dokuzuncu bölümüdür. Aristoteles, olanlar ve olmuş olanlar için olumlamanın ya da değillemenin doğru ya da yanlış olmasının zorunlu olduğunu söyleyerek söze başlar (18^a27-8). Burada Aristoteles'in 'p' şimdiki ya da geçmiş zamanda bir önermeyse 'ya p ya da p-olmayan' zorunlulukla doğrudur demekle kalmadığı açık: bu durum hangi zamanda olursa olsun bütün önermeler için geçerlidir (19^a30). Dahası, Aristoteles, eğer 'p' şimdiki zamanda ya da geçmiş zamanda bir önermeyse, 'p'nin ya doğru, ya da yanlış olacağını söylemekle de yetinmiyor. Nitekim sonraları bunun ge-

lecek zamandaki önermeler için de doğru olduğunu düşünmek noktasına gelecektir. Onun söylediği tam olarak şudur; eğer 'p' şimdiki ya da gelecek zamanda bir önermeyse o halde 'p' zorunlu bir önermedir. Burada ele alınan zorunluluğun mantıksal zorunluluk olmadığı açıktır: Sultan Reşat'ın ölü olması bir mantık meselesi değildir. Buradaki zorunluluk, 'olan oldu' ya da 'olmuşla ölmüşe çare bulunmaz' sözlerinde ifade edilen türden bir zorunluluktur (krş. NE 6. 2. *1139b* 7-11).

Yorum Üzerine'nin dokuzuncu bölümünün el attığı ana sorun, şimdiki ve geçmiş zamanlı önermelere uygulanabilen bu zorunluluk türünün bütün gelecek zamanlı önermelere de uygulanabilip uygulanamayacağını araştırmaktır. Şimdiki ve geçmiş zamana olduğu gibi gelecek zamana da uygulanabilecek genel geçerlilikte hakikatler olduğu kuşku götürmez: Ama Aristoteles'in dikkati 'bu ceket eskimeden parçalara ayrılacak', 'Yarın bir deniz savaşı olacak' gibi tekil önermelere odaklanır. Bu tür önermelerde doğruluk ya da yanlışlık, herhangi bir evrensel genelleştirmeye gereksinir görünmemektedir.

Ama gelecek hakkında, doğru olduğunda, aynı zamanda *zorunlulukla* doğru olacak olan bir önerme doğuran güçlü bir çıkarım oluşturmak mümkündür. Eğer A, yarın bir deniz savaşı olacağını, B ise olmayacağını söylerse, bunlardan biri ya da öteki doğruyu söylüyor olacaktır. Bu noktada farklı zamanlardaki önermeler arasındaki bazı ilişkiler ortaya çıkmaktadır: mesela eğer 'Sokrates kır olacak' şimdi doğru ise, o halde 'Sokrates kır olacak' geçmişte doğru idi ve aslında geçmişte daima doğru idi. Bu esas üzere çıkarım şöyle devam eder:

> (Bir şeyin) olduğunu ya da olacağını söylemek her zaman doğru idiyse, o halde (söylediğimiz şeyin) olmaması ya da olacak olmaması olanaksızdır. Ama eğer bir şey için, olmamak olanaksızsa o halde o şeyin olmaması olamaz. Ama eğer olmaması olamaz ise, o halde olmak onun için zorunludur. O halde olacak olan her şey zorunlulukla olur (9. 18^{b}11-25).

Aristoteles'in ele aldığı çıkarım, birinin 'yarın bir deniz savaşı olacak', bir başkasınınsa 'yarın bir deniz savaşı olmayacak' dediği farz edilerek başlar ve bu insanlardan birinin doğruyu söylediğine işaret edilir. Aristoteles, metnin devamında, uzun zaman önce de benzer bir tahminde bulunulup,

'bundan on bin yıl sonra bir deniz savaşı olacak' denmiş olabileceğini söyler. Bu cümlenin de ya kendisi, ya karşıtı doğru olacaktır. Aslında böyle bir tahminin gerçekten yapılıp yapılmadığı bir şey değiştirmez. Zamanın bütününde, önermenin kendisi ya da karşıtı doğruysa: demek ki şeylerin olması zaten zorunlu idi. Olup biten her şey için, 'olacak' ifadesi önceden her zaman doğru olacaktır, her şey zorunlulukla olup biter (9. 18^b26-19^a5).

Aristoteles, bundan hiçbir şeyin şans ya da tesadüf eseri olmadığı sonucunun çıktığını söyler. En kötüsü de, alternatifler arasında bilinçli bir seçimde bulunmanın anlamsız olmasıdır. Ama aslında Aristoteles, işler bir noktaya doğru giderken onları başka noktaya yöneltmenin birçok açık örneği olduğunu söyler mesela ceketi önce eskitip sonra kesebiliriz. 'O halde her şeyin zorunluluk sonucu olmadığı ya da oluşmadığı açıktır, fakat bazı şeyler belirsiz biçimde olur. Bu şeyler için ne olumlama ne de değilleme daha doğrudur; kimi şeylerde bunlardan biri daha çok ve baskın biçimde doğrudur ama bunlardan birinin gerçekleşip ötekinin gerçekleşmeyeceği yine de açıktır (9. 19^a18-22).

O halde her şeyin zorunlulukla olup bittiği sonucunu veren bir çıkarımla nasıl uzlaşabiliriz? Aristoteles bazı durumlarda 'olumlamanın değillemeden daha doğru olmadığını' söylediği için, bazıları, onun geleceğe dönük önermelerin bir doğruluk değeri taşımadıklarını söyleyerek meseleyi çözdüğünü düşünmüşlerdir. Bunlar zorunlulukla doğru ya da yanlış olmamaları bir yana, aslında hiçbir zaman doğru ya da yanlış değildirler. Ama Aristoteles'in kast ettiğinin bu olması pek mümkün görünmüyor çünkü 18b 17'de, ne 'p'nin olacağını' ne de 'p'nin olmayacağını' söylemenin doğru olacağını belirtir ve bunların ikisinin de yanlış olabilmesinin imkânsız oluşunu buna sebep olarak gösterir. Ama bu durum, onların üçüncü bir doğruluk değeri taşıyor olabilecekleri ihtimalini dışlamaz. Bu üçüncü ihtimali bertaraf etmek için ortaya koyduğu çıkarımlar pek de açık değildir. Ama üç aşağı beş yukarı şöyle bir şeymiş gibi görünmektedirler: eğer bugün, ne 'yarın bir deniz savaşı olacak' ne de 'yarın bir deniz savaşı olmayacak' doğru ise, o halde yarın ne 'bugün bir deniz savaşı var' ne de 'bugün bir deniz savaşı yok' doğru olacaktır.

Tartışmanın sonunda Aristoteles'in, geleceğe dönük olumsal önermelerin doğru olabileceklerini, ama bunların, şimdiki ve geçmiş zamandaki önermelerin sahip oldukları zorunluluğa sahip olmadıklarını kabul ettiği

açıktır. Her şey, zamansal anlamda düşünüldüğünde zorunludur ama bu o şeyin zorunlu olduğu anlamına gelmez. Yarın bir deniz savaşı ya olacaktır, ya olmayacaktır, bu zorunludur ama bir deniz savaşının olması zorunlu değildir, olmaması da öyle (9. 19ª30-2).

Aristoteles'in genel geçer zorunluluğu temellendirmek adına ortaya koyduğu güçlü çıkarımın nasıl üstesinden geldiği ise o kadar açık değil. Şu ana kadarki bölümlerde açıkça ortaya konmuş olan ayrım bunu başarmak için yeterli değil çünkü bu ayrım, çıkarımın bir parçası olan, gelecek olumsallıkların geçmişteki doğrulukları meselesini hiç göz önünde bulundurmuyor. Geçmişin zorunlu olduğunu Aristoteles'in kendisi de kabul ettiğine göre, gelecekteki olaylara ilişkin geçmişteki doğrular zorunlu olmalıdırlar ama o zaman gelecekteki olayların kendileri de zorunlu olmuş olacaklardır. Çözüm ancak geçmiş doğrular nosyonuna yönelik bir analizle başarılabilirdi: geçmiş zaman kalıbında ifade edilen doğruluklarla, geçmişteki olaylarla doğrulanmış olan doğruluklar arasında bir ayrım yapmamız gerek. 'Yarın bir deniz savaşı olacağı, on bin yıl önce doğruydu', önermesi, hangi geçmiş zaman kalıbında ele alınırsa alınsın aslında geçmişle ilgili bir önerme değildir. Ama Aristoteles eserlerinin hiçbir yerinde böyle bir çözümü açıkça ortaya koymuş değildir ve ortaya attığı sorun, Antikitenin sonraki dönemlerinde ve Orta Çağlarda farklı biçimlerde ele alınmıştır.[11]

Birincil Analitikler'de Aristoteles kipli önermelerden tasım üretme olanağını keşfetmiştir. Onun kipli tasım üretmek konusundaki girişimi bugünlerde genellikle yüreklice bir hata kabul edilmektedir; Antik dünyada bile bunun hatalı olduğunun farkındaydılar. Ardılı Theophrastus, bu konu üzerinde çalışıp bazı gelişmeler kaydettiyse de, bu da yeterli görünmedi. Martha Kneale bu başarısızlığın sebebini gayet güzel biçimde açıklamıştır: Bunun sebebi, Aristoteles'in kipli önermeleri çözümlemenin en iyi yolunun ne olduğu konusundaki kararsızlığıydı.

---

11 *Yorum Üzerine*'deki bu pasaj modern zamanlarda da birçok tartışmanın konusu olmuştur. Benim yorumumum büyük ölçüde G. E. M. Anscombe'a dayanmaktadır. Onun 1956 tarihli 'Aristotle and the Sea Battle' isimli çalışması (*From Parmenides to Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1981) yaklaşık elli yıl sonra bugün hala yukarıdaki pasaja yönelik en iyi yorumlardan biridir. Konuyu titizlikle ele alan bir diğer alternatif görüş için bakınız; S. Waterlow, *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 78-109.

> Kip sözcükleri yüklemlere uygulandıklarında ayrıca bir kipli tasım kuramına ihtiyaç kalmayacaktır çünkü bunlar, öncülleri kendilerine özgü yüklemlerden oluşan tasımlar olacaklardır. Öte yandan kip sözcükleri, ilişkili oldukları cümlenin bütününe uygulandığındaysa bu kez ayrıca bir kipli tasıma ihtiyaç olmayacaktır çünkü kipli cümleler arasındaki mantıksal ilişkileri belirleyen kurallar, kip sözcükleriyle oluşturulmuş önermelerin içeriklerinden bağımsızdır.[12]

Kneale, kipli bir mantık için gereken dayanağın, Stoacılar tarafından geliştirilmiş olan analiz edilmemiş önermeler mantığı olduğu sonucuna varır. Yirminci yüzyılda kipli mantığın, bu tür bir önermeler hesabına bağlı olarak geliştiği doğrudur. Aristoteles'in kendi kipli tasımının çok daha gelişkin sistemlerce bertaraf edildiği Orta Çağlarda da, Aristotelesçi bağlam içinde kipli mantıkta önemli gelişmeler sağlandı. Yüklemi '-e bilmek' ve '-meli' kalıbında olan önermelerin tümü, kipli eklemelerin önermenin tümüne hâkim olduğu önermelerle yer değiştirememektedir. Mesela 'Fransızca konuşabilirim' cümlesi, 'Fransızca konuşuyor olmam olanaklıdır' cümlesiyle aynı anlama gelmez. Aristoteles iki yönlü olanaklılıklarla (mesela bir adamın kendi isteğine bağlı olarak yürüyebilmesi ya da yürüyememesi) ve tek yönlü olanaklılıklar (ateş odunu yakabilir ve odun ateşe atıldığında ateş onu yakacaktır, bu konuda ikinci bir seçenek yoktur) arasında bir ayrım yapar (*Int.* 22^{b}36-23^{a}11). İnsan seçimine bağlı olarak gelişen iki yönlü olanaklılıklar mantığı bugün yeterince biçimselleştirilememiştir.

Stoa Mantığı

Kipli mantık, Aristoteles'ten sonraki kuşaklar arasında yer alan Megara Okulunda oldukça ilginç bir yolda gelişti. Diodorus Cronos'a göre bir önerme ancak ve ancak doğruysa veya doğru olacaksa olanaklı, ancak ve ancak yanlışsa ve asla doğru olmayacaksa olanaksız, ancak ve ancak doğruysa ve asla yanlış olmayacaksa zorunludur. Diodorus da Aristoteles gibi önermenin temelden zamanlı olduğunu ve doğruluk değerinin değişebileceğini kabul eder ama Aristoteles'ten farklı olarak aktüellikle potansiyellik arasında keskin bir ayrım yapmaz çünkü ona göre potansiyellikler aktüelliklere göre belirlenmişlerdir. Diodorus'un tanımına göre önermeler sadece doğruluk değerlerini değil, kipliklerini de değiştirirler.

12 Kneale ve Kneale, *The Development of Logic*, 91.

'Pers İmparatorluğu yıkılmıştır' önermesi Sokrates'in yaşadığı dönemde doğru değildi ama olanaklıydı; İskender'in zaferlerinden sonra doğru ve zorunlu oldu (LS 38E). Aristoteles gibi Diodorus'a göre de geçmişe özel türden bir zorunluluk yüklenir.

Diodorus'un olanaklılık tanımının kendine has yönlerinden biri de sonsuza dek gerçekleşmeden kalacak olanaklılıkların bulunmadığı kabulüdür: olanaklı olan her şey bir gün mutlaka doğruluk kazanacaktır. Bu görüş bir tür kadercilik içeriyor gibi görünmektedir: kimse gerçekte yaptığından başka türlü bir şey yapamaz. Diodorus, sonraları Ana Argüman olarak bilinecek olan akıl yürütmesinde bu görüşü destekliyor görünmektedir. Geçmiş doğrulukların zorunlu olduğu (1) şeklindeki öncülden yola çıkan Diodorus, ne bugün doğru olan ne de gelecekte doğru olacak olan hiçbir şeyin olanaklı olmadığına ilişkin bir kanıtlama geliştirmiştir. Gelin, sığ sularda yaşayan, gerçekte asla görülmeyecek Nautilus diye bir kabuklu türü olduğunu varsayalım (ki bu antik tartışmalarda kullanılan bir örnektir). Bu öncülden yola çıkarak onun görülmesinin olanaksızlığını gösteren bir çıkarım oluşturabiliriz.

1. Nautilus hiç görülmeyecektir.
2. Nautilus'un hiç görülmeyecek olduğu her zaman için doğruydu ((2)'nin mantıklı bir sonucu).
3. Nautilus'un hiç görülmeyecek olması zorunludur
4. ((4) ve (1)'den yola çıkılarak).
5. Nautilus'un bir gün görülecek olması olanaksızdır.

Diodorus'un kanıtlamasının tam şeklini bilmiyor olsak da yukarıdaki çıkarım dizisini, sadece olacak olanların olabileceklerini söyleyen bir genellemeye dönüştürebiliriz.

Bu çıkarımın, Aristoteles'in gelecek olumsallıklara dair yaklaşımına yönelik tartışmada denk geldiğimiz çıkarıma benzediği açık. Diodorus'un çıkarımının, geçmiş doğrulukların zorunlu olduğunu dile getiren öncüldeki bulanıklık tarafından zayıflatıldığı görülüyor. Geçmiş bir doğruluk nedir? Eğer bu ifade, geçmiş zaman kipinde dile getirilmiş doğru bir önerme anlamına geliyorsa, böyle bir önermenin zorunlu olduğuna ilişkin hiçbir gü-

vence yoktur. Bunu görmek için geçmiş zaman kipindeki olumsuz bir önermeyi, mesela 'Pers İmparatorluğu yıkılmamıştır' önermesini düşünmek yeterli olacaktır. Bu önerme Sokrates'in zamanında doğruydu ama zorunlu değildi: doğruluk değeri, doğrudan yanlışa doğru değişmek üzereydi. Öte yandan eğer geçmiş bir doğruluk, geçmişteki bir olay tarafından doğrulanmış bir önermeyse o zaman geçmiş doğruluklar gerçekten de zorunludur; ama mesela (4) gibi bir önerme geçmiş bir doğruluk değildir ve bu yüzden (5)i zorunlu kılmaz.[13]

Diodorus'un öğrencisi Philo, hocasının kiplik tanımını terk etti ve olanaklılığı, zamanla değişen doğruluk değerleri üzerinden değil, önermenin içsel özelliklerinden yola çıkarak açıkladı. Açıklamasının nasıl olduğunu bilmiyoruz ama bir odun parçasının hiç yanmasa ve tüm varoluşunu okyanus dibinde yatarak geçirse bile yanabilme olanağına daima sahip olacağı şeklindeki açıklamasını biliyoruz (LS 38B).

Philo'nun mantığa en büyük katkısı, koşul eklemine ilişkin tanımıydı. 'Eğer p ise, o halde q' önermesinin, p'nin doğru, q'nun yanlış olduğu durumda yanlış olacağını, diğer üç olanaklı durumda ise doğru olacağını söylemekteydi. Koşullu bir önermenin doğruluğu, öncülün ya da sonucun içeriğine değil, onların doğruluk değerlerine bağlıdır. Böylece (eğer gece ise, gündüzdür' gündüz olduğunda doğru olacaktır ve atomcu kuramın doğru olduğu varsayıldığında, 'eğer atomlar yoksa, atomlar vardır' doğru olacaktır. Koşul eklemini bu doğrultuda ele alan Philo, modern önermeler mantığında kullanılan, zayıf gerektirmenin doğruluk-işlevine dayalı tanımını öncelemiş oldu. Ama onun koşullu önermelerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen doğruluk değerleri, değişebilen doğruluk değerleridir. Bu da mantığın biçimselleştirilmesi adına elverişsiz bir durumdur çünkü bu durumda 'eğer p ise, o halde p' artık bir mantık yasası olmayacaktır: 'Eğer oturuyorsam, oturuyorum' önermesi Philocu anlamda bir koşullu önerme olarak düşünüldüğünde, öncül ile sonuç arasında ayağa kalkacak olduğumda yanlış hale gelecektir.

Bütün bunlara rağmen, Philo'nun tanımı, önermeler mantığını ilk kez biçimselleştirmeyi deneyen Stoa mantıkçıları tarafından benimsenmiş gö-

---

13 Bkz. A. N. Prior, *Time and Modality* (Oxford: Clarendon Press, 1957), 86-7; Jonathan Barnes, *CHHP* 89-92.

rünüyor. Aristoteles, mantık metinlerinde değişkenler olarak harfleri, Stoa mantıkçıları ise sayıları kullanmaktaydı; bu önemsiz bir fark olsa da daha önemli olanı Aristoteles'in değişkenleri terimlere karşılık kullanmasına mukabil, Stoacıların değişkenleri cümlenin tamamına ya da bütünlüklü bir cümle olabilecek unsurlara karşılık gelecek şekilde kullanıyor olmalarıydı. 'Yıldızlar parıldıyor ise gecedir' cümlesinde ne 'yıldızlar parıldıyor' ön bileşeni, ne de 'gecedir' art bileşeni bir cümledir ama bu sözcük dizilerinden her biri kendi adına bütünlüklü bir cümle olarak ele alınabilir.

Stoik önerme mantığı ayrıntılı bir dil ve anlam kuramı içermekteydi. Stoacılar ses (*phone*), söz (*lexis*) ve söylem (*logos*) arasında bir ayrım yapmaktaydı. Bir hayvanın ya da dalgaların kükreyişi sestir ve sadece hecelerden oluşan sesler söz olarak kabul edilebilir. Ama her söz anlamlı değildir: insanlar "lay lay lom" gibi anlamsız sözcükler de sesletebilirler. Sadece anlamlı sözler herhangi bir şey söylüyor kabul edilir (D.L. 7. 57.). Yunanca sesler ve sözler Yunan olmayan bir konuşmacı tarafından anlamsız bulunabilir, anlam sadece dili bilen biri tarafından anlaşılacaktır (S.E. *M* 8. 11-12).

Söylem olarak çevirdiğimiz 'logos' sözcüğü oldukça geniş bir anlama sahip olan Yunanca bir sözcüktür: farklı bağlamlarda 'sözcük', 'cümle', 'dil', 'neden' anlamlarına gelebilir. Logos, 'söylemek' anlamına gelen ve yaygın bir kullanımı olan 'legein' fiiliyle bağlantılı bir isimdir. Stoacılar bu dilsel kökenden 'lekton' diye yeni bir sözcük türettiler. Sözcüğün birebir anlamı 'söylenen şey' olsa da dilimizde tam karşılığı olmadığı için sözcüğü teknik açıdan çevirmeksizin bıraktık.

Lekton, im ile imlenen şey arasındaki Stoacı ayrımda önemli bir rol oynar. Doğru ya da yanlış olabilecek bir önerme olan 'Dion yürüyor' cümlesini ele alalım. Sextus Empiricus, bu tür bir cümle üzerine bize şunları söyler:

> Stoacılar üç öğenin birbirleriyle ilişkili olduğunu söylediler; anlam, imleyen ve konu. İmleyen 'Dion' gibisinden bir sestir, anlam bu sesle betimlenen (*deloumenon*) durumdur... konu ise Dion'un kendisi gibi dışsal bir nesnedir. Bu üç öğeden ikisi, yani ses ve konu maddidirler. Diğer öğe, yani imlenen durumu ifade eden lekton ise maddi olmayan bir yapıdadır ve doğru ve yanlış olabilecek olan da budur (S.E., *M* 8. 11-12).

Lekton, cümlenin söylediği şeydir, yani Dion'un yürümekte olduğudur. Sextus'un da ifade ettiği gibi bu, Dion'un kendisinin, Dion sözcüğünün ya da 'Dion yürüyor' cümlesinin sahip olduğu maddiliğe sahip değildir. Cümlenin konusu, yani cümlenin kendisine dair olduğu şey Dion adlı insandır. Cümlenin doğruluğu ya da yanlışlığı, betimlediği konunun geçerli olup olmadığına, yani Dion'un yürümekte olup olmadığına bağlıdır.[14] Bu tür metinlere dayanarak lektonun, bildirme kipindeki bir cümlenin içeriği olduğunu söyleyebiliriz (karş. Seneca, Ep. 117. 13).

Ama lektonun bu tanımına iki kayıt düşmek gerek. Birincisi; Diogenes Laertius, Stoacıların yeterli ve yetersiz *lekta* arasında ayrım yaptıklarını söyler. Tamamlanmamış lektonu açıklamak için 'etkin ve edilgin yüklemler' önerir ve eksik lektonun, 'yazıyor' gibisinden tamamlanmamış olan ve 'kim?' sorusuna yol açan dilsel bir ifade olduğunu açıklar. Bu yüzden eksik bir lekton, bir yüklem tarafından söylenen şey olabilir, yani birinden *yazıyor* diye söz edebiliriz. Böyle bir lekton, hakkında konuştuğumuz kişinin kim olduğunu açıkça ortaya koyup konuyu belirgin kılana dek eksik kalacaktır (D.L. 7. 63).

İkincisi; içerikleri itibariyle lekta'ya örnek oluşturan cümleler sadece haber kipindeki cümleler değildir. İki ayrı şekilde yanıtlanabilen soru cümleleri; yani 'gündüz müdür?' gibi 'evet' ya da 'hayır' diye yanıt verilen sorular ve 'nerede yaşıyorsun?' gibi daha çetrefil yanıtlar gerektiren sorular da bu kapsama girer. Ayrıca 'duş al' gibi emir kipindeki cümleler ve 'ne muhteşem bir bina!' gibi ünlem cümleleri de bulunur. (D.L. 7. 66-7).

Aslında lekton için önermiş olduğum, 'haber kipindeki bir cümlenin içeriği' şeklindeki tanım, tek bir belirli türden lektona uyar. Bu da Stoacıların *aksiyoma* dedikleri lektondur. *Aksiyoma* için birçok tanım önerilmiştir. 'Bir *aksiyoma* doğru ya da yanlış olan şeydir, kendisinde sav ileri sürülen ve kendisi yoluyla sav ileri sürülebilen bütünlüklü bir konudur.' Bir aksiyoma, 'gündüzdür' ya da 'Dion yürüyor' gibi, sav olarak ileri sürülebilen ya da kendisinde sav ileri sürülen ya da kendisi yoluyla sav ileri sürülebilen bir şeydir' (D.L. 7. 65).

14 *Deloumenon* sözcüğünün "açıklığa kavuşturmak" şeklindeki yaygın çevirisi yetersizdir çünkü gerçek bir durumu açığa çıkarabilirsin. Cümle yanlışsa açığa çıkarılacak bir konu da olmaz.

Bir *aksiyoma* kendi başına bir sav olabildiği halde, sav olarak ileri sürülmesi şart değildir. 'Dion yürüyorsa, gündüzdür' cümlesinde, yukarıda geçen iki aksiyomatanın hiçbiri savlanmış olmamaktadır. Bu yüzden bazı yazarlar sözcüğü 'savlanabilen' şeklinde çevirmişlerdir. Bu çeviri doğru olsa da pek kullanışlı değil, o yüzden ben *aksiyoma* sözcüğüne karşılık olarak 'önerme' sözcüğünü kullanacağım çünkü Eski Yunanca sözcüğün anlamı, yukarıda açıklamış olduğumuz gibi, İngilizce sözcüğün standart anlamlarından birine yakındır. Ama Stoacı anlamda bir önermenin, Aristotelesçi anlamdaki önerme gibi, kendisi bir cümle olmayıp bir cümle tarafından söylenen soyut bir şey olduğunu ve modern mantıkçılar tarafından tartışılan türden bir önerme gibi de olmadığını çünkü doğruluk değerinin zamanla değişebileceğini anımsamak önemlidir.

Stoacılar yalın ve yalın olmayan önermeleri birbirlerinden ayırdılar. Yalın önermeler örneklerde sık sık 'gündüzdür', 'gecedir' gibi ifadelerle ortaya konan önermelerdir; ama bunlar, öznenin işaret zamiri, özel isim ya da nicelik belirten zamir olmasına bağlı olarak üç tür özne-yüklem cümlesi içerirler. 'Şu yürüyor' belirli önermedir, 'biri yürüyor' belirsiz önermedir, 'Sokrates yürüyor' ise ikisinin arası bir önermedir. Yalın olmayan önermeler ise, farklı önermelerin bir ya da daha fazla bağlaç (*sundesmoi*) vasıtasıyla birleştirildikleri önermelerdir. Buna da 'gündüzse, hava aydınlıktır', 'gündüz olduğu için hava aydınlıktır' 'ya gündüzdür, ya gecedir' cümleleri örnek verilebilir (D.L. 7. 71).

Stoacılar, yalın olmayan önermeleri incelerken doğruluk işlevine dayalı operatörlere dayalı modern önermeler mantığına çok yaklaşmışlardır. Fakat bazı farklılıklara dikkat çekilmesi gerekmektedir.

Modern önermeler mantığında değilleme işareti 've', 'ya da' ve 'eğer' gibi ikili bağlaçlarla benzer işleve sahip olan ve doğruluk fonksiyonu belirten bir operatör olarak kabul edilir. Stoacılar ise tam tersine olumsuz önermeleri de yalın önermeler sınıfına katarlar. Ama bir önermenin değillenmesi için, değilleme işaretinin yükleme değil, bütün önermeye eklenmesi gerektiğinin de farkındadırlar. Bu işlem önermeler mantığının işleyişi açısından önemlidir. Böylece 'gündüz değildir' demek yerine 'Değil: gündüzdür' demeyi yeğlerler. Dahası, değillemenin yalın önermelere olduğu kadar karmaşık önermelere de uygulanabileceğini kabul ederler ve böyle bir durumda gerçek çelişkileri sahtelerinden ayırabilmeye dikkat etmek gerektiğinin de

farkındadırlar. 'Gündüzdür ve aydınlıktır' ifadesi 'gündüzdür ve aydınlık değildir' ifadesinin çelişiği değildir. Bir önermenin çelişiği, değilleme işaretinin önermenin başına konması ve böylece tüm önermeye uygulanması yoluyla oluşturulmalıdır. Böylece *kapsam* nosyonu da mantık tarihine girmiş olur (S.E. *M*. 8. 88-90).

Stoa mantığıyla modern önermeler mantığı arasındaki bir diğer farklılık ise bağlaçlara yönelik yaklaşımda ortaya çıkar. Modern önermeler mantığında 'ya da' genelde dışlayıcı olmayan (*inclusive*) bir bağlaç olarak kabul edilir. Bu da şu anlama gelir, 'p ya da q', sadece p ve q'nun ikisinden biri değil, her ikisi birden doğru olduğunda da doğru olur. Stoacılar, bu yorum ile, 'p ya da q'nun ancak ve ancak bileşen önermelerden biri (ve sadece biri) doğru olduğunda doğru olacağını söyleyen dışlayıcı yorum arasında kararsız kalmış görünüyorlar. Dahası, Stoacılar doğruluk-işlevine dayalı olmayan bazı bağlaçları da, karmaşık önermeler oluşturan bağlaçlar arasında saymışlardır. Örneğin p olduğu için q'dur biçimindeki bir önermenin doğru olup olmadığı sadece önermeyi oluşturan bileşen önermelerin doğruluk değeriyle belirlenmez.

'Eğer' koşullu bağlacına gelince… Stoacıların, Philo'nun bu bağlaca yönelik geliştirdiği doğruluk işlevine dayalı yorumu ne ölçüde benimsedikleri belirsizdir. Philo'nun yorumuna göre 'eğer p ise, o halde q', 'p'nin doğru, 'q'nun yanlış olduğu durum dışındaki her durumda doğru olacaktır. Sextus Empiricus, aşağıdaki satırlarda Stoacıların da bu şekilde düşündüklerini açıkça ortaya koyar:

> Doğru bir öncüle ve yanlış bir sonuca sahip olmayan koşullu, geçerlidir. Bir koşullu, doğru bir öncüle ve doğru bir sonuca sahip olabilir, mesela 'eğer gündüz ise aydınlıktır.' Yanlış bir öncüle ve yanlış bir sonuca sahip olabilir, mesela 'eğer dünya uçuyorsa, dünya kanatlara sahiptir' Yanlış bir öncüle ve doğru bir sonuca sahip olabilir, mesela 'eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır.' Bunlardan sadece doğru bir öncüle ve yanlış bir sonuca sahip olan koşullular geçersizdir, diğerlerinin tümü geçerlidir (S.E., *P*. 2. 104-6).

Burada verilen örnekler, Sextus'un, Stoacıların koşul eklemini doğruluk-işlevine dayalı olarak yorumladıklarına dair öne sürümünü desteklemektedir. Koşullu bir çıkarımın doğruluğunun, öncülün içeriğiyle sonucun

içeriği arasında herhangi bir bağlantı gerektirmemesi bu tür bir yorumun karakteristiğidir. 'Eğer dünya uçuyorsa dünyanın kanatları vardır' ifadesi uçan her şeyin kanatlara sahip olması gerektiği düşüncesiyle ilişkiliyken 'dünya vardır' ile 'dünya uçuyor' arasında böyle bir bağlantı bulunmaz. Stoacıların en çok ilgilendikleri koşullu çıkarımların bu tür bir bağlantının bulunduğu çıkarımlar olduğu kuşkusuzdur; Sextus tarafından verilen şu örnekte olduğu gibi: 'sütü varsa gebe kalmıştır.' Sextus'un açımladığı mantık, koşul ekleminin temel biçiminin doğruluk işlevine dayalı yorumuna dayandığı halde, yukarıdaki durum modern ders kitaplarındaki birçok örnek için de doğru olabilirdi.

Öte yandan en azından bazı Stoacıların, koşullu önermelerin doğruluk-koşulları hakkında farklı bir görüşe sahip olduklarını düşündüren bazı metinler de bulunmaktadır. Krysippus'un, 'eğer p ise o halde q' ifadesinde, bağlacın bize 'q'dan p çıkar' şeklinde bir bildirimde bulunduğunu söylediği aktarılır. Bu durum gerek Krysippus'un bizzat kendisi, gerekse başka Stoacılar tarafından şu şekilde açıklanmıştır:

> Bir koşullunun sonucunun karşıtı, öncülüyle çeliştiğinde o koşullu doğrudur. Örneğin 'Eğer gündüz ise o halde aydınlıktır' doğrudur çünkü sonucun karşıtı olan 'aydınlık değildir' 'gündüzdür' ile çelişir. Bir koşullunun sonucunun karşıtı, öncülüyle çelişmiyorsa o koşullu yanlıştır. Örneğin 'eğer gündüz ise Dion yürüyordur' yanlıştır çünkü 'Değil: Dion yürüyor' 'gündüzdür' ile çelişmez (D.L. 7. 73).

Burada 'çelişki' sözcüğünün, sadece doğruluk değerindeki bir farklılığa değil, öncülle sonuç arasındaki bir tür içerik uyuşmazlığına göndermede bulunuyor olduğu açıkça görülmektedir. Ama uyuşmazlığın ne anlama geldiği (Mantıksal mıdır? Empirik olarak keşfedilebilir mi?) belirsiz kalmaktadır.

Neyse ki Stoik çıkarım kuramının ortaya konup değerlendirilmesi için bu belirsizliklerin çözülmesi gerekmiyor. Aristoteles her tasımını, onunla ilişkili olan koşullu doğruluk gereklerini listelemek suretiyle ortaya koyarken, Stoacılar önermelerini çıkarım şemaları biçiminde ortaya koyarlar; bazen değişken olarak rakam kullanırlar, bazen standart örneklere başvururlar, bazen de 'eğer Platon yaşıyorsa, Platon nefes alıyor. Ama 1.dir, o halde 2.dir' örneğinde olduğu gibi her ikisini birden kullanmayı yeğlerler.

Birçok Stoacı, her çıkarımın bir ilk öncül (*lemma*), bir ikinci öncül (*proslepsis*) ve bir sonuç (*epiphora*) içermesi gerektiğini söyler. Ama çıkarımın bazı durumlarda sadece tek bir öncül içerebileceği yolunda bir azınlık görüşü de bulunmaktaydı (D.L. 7. 76).

Bir çıkarımın geçersizliğinin ölçütü, Krisippus'un bir koşullunun doğruluk değeri için önerdiği ölçüte benzemektedir. Bir çıkarım, sonucunun karşıtı, öncüllerin bağlacıyla çelişiyorsa geçerli (*perantikos*), çelişmiyorsa geçersizdir. 'Eğer gündüzse, aydınlıktır. Ama gündüzdür. O halde Dion yürüyor' tipik bir geçersiz çıkarımdır (D.L. 7. 77). Bugünlerde geçerli çıkarımlar ile sağlam çıkarımları birbirinden ayırma eğilimindeyiz. Bir çıkarım, öncüllerinden bir ya da daha fazlası yanlış olduğunda geçerli ama zayıf bir çıkarıma dönüşebilir. Stoacılar da benzer bir ayrım yapmaktaydılar ama Eski Yunancada 'doğruluk' yerine kullandıkları *alethes* sözcüğünü 'sağlam' yerine; 'yanlış' anlamındaki sözcüğü ise 'zayıf' yerine kullanmakta ve bir çıkarım geçersizse ya da öncüllerinde bir yanlışlık içermekteyse zayıftır demekteydiler (D.L. 7. 79).

Çıkarımlar 'kalıplar' adını verdiğimiz farklı biçimler alabilirler. Krysippus, beş temel geçerli çıkarım biçimi ya da 'daha açık hale getirilemeyecek olan' kalıp listelemiştir (D.L. 7. 79). Bu kalıplar, sıra sayılar yerine sayma sayılar kullanılarak aşağıdaki şekilde sıralanabilir.

A. Eğer 1 ise o halde 2'dir; ama 1'dir; o halde 2'dir.

B. Eğer 1 ise o halde 2'dir; ama 2 değildir, o halde 1 değildir.

C. Hem 1 hem 2 değildir; ama 1'dir; o halde 2 değildir.

D. Ya 1 ya 2'dir; ama 1'dir; o halde 2 değildir.

E. Ya 1 ya 2'dir; ama 2 değildir; o halde 1'dir.

Krysippus, tüm geçerli çıkarımların bu temel biçimlere indirgenebileceğine inanmaktaydı ve günümüze erişememiş olan eserlerinin çoğunda, bu beş temel örüntüyü daha karmaşık ve türevsel kalıplara indirgeyebilen teoremler geliştirdiği anlaşılıyor. Aşağıdaki ifadeyi ele alacak olursak:

A. Eğer 1 ise, o halde eğer 1 ise o halde 2; ama 1'dir; o halde 2'dir.

Bunun geçerli bir çıkarım olduğunu, 'eğer 1 ise, 2' önermesini (A) gereğince çıkarsayıp, ardından (A) önermesini bir kez daha kullanarak '2' önermesini, bu sonuç önermesi ve 2. öncül yardımıyla türeterek gösterebiliriz. (S.E., *M* 8. 234-6).

Görünüşe bakılırsa Krysippus'un bu beş ilksel şematik biçimi, önermeler mantığındaki çıkarımlar için ne tam, ne de indirgenemez bir temel sağlar. Yani 'p'nin 'hem p, hem q'dan çıkarılabileceğini doğrulayacak ilksel bir önerme bulunmamaktadır; kuşkusuz bu durum çıkarımın yalnızca bir öncüle sahip olabileceğini kabullenmekteki gönülsüzlükten kaynaklanmaktadır. Dördüncü ilksel şema, sadece 'ya da' bağlacı dışlayıcı yorumlamayla ele alındığında geçerlidir; ama böyle olduğunda da bu kez bu şemaya gerek kalmayacaktır çünkü onun gerekçelendirdiği herhangi bir çıkarım (C) tarafından zaten önceden gerekçelendirilmiş olacaktır.

Antik dönemin sonlarında Aristotelesçi mantık ile Stoacı mantık rakip olarak kabul edildiler ve Stoacıların yazdıkları eserler kaybolup gitmiş olsa da bu iki sistemin destekçileri arasındaki düşünsel tartışmalara dair birçok veriye sahibiz. Bin yıllık tecrübenin ışığında, bugün bu sistemlerin genel hatları itibariyle birbirleriyle uyumsuzluk sergilemediklerini, mantığın farklı alanlarını biçimselleştirip, önermeler ve niceleme mantığındaki birbirini tamamlayan farklı çağdaş gelişmelerin öncülüğünü yaptıklarını görebiliyoruz.

4.

Bilgi ve Sınırları: Epistemoloji

Felsefenin, bugünlerde epistemoloji olarak anılan bir alt dalı vardır: bu alt dal, neyin bilinebileceğini ve onu nasıl bilebileceğimizi inceler. Birçok konuda birçok sanılara sahibizdir; bunlardan hangisi gerçek bilgi olarak kabul edilebilir? Gerçek bilginin ayırıcı özellikleri nelerdir ve gerçek bilgi sanıdan nasıl ayrılır? Yalnızca görünüşlerden ibaret olan yanlış sanıları bertaraf etmek adına gerçeğin bilgisini elde etmenin güvenilir bir yolu var mıdır? Bu sorular en erken dönemlerden itibaren Yunan düşünürlerinin de dikkatini çekmişti.

Ön Sokratik Epistemoloji

Parmenides, epistemolojinin kurucusu olarak kabul edilebilir: en azından bilgi ile sanı arasında sistematik bir ayrım yapan ilk filozof oydu. O muhteşem şiirinin henüz başında, bir Tanrıça ona her şeyi, yani hem güvenilir bilgiyi, hem de fanilerin güvenilmez kanaatlerini öğreteceğini vaat eder. Şiir iki bölümden oluşur: doğruluğun yolu ve görünüşün yolu. Doğruluğun yolu, Parmenides'in varlık kuramını oluşturur. Bunu metafizik üzerine olan altıncı bölümde inceleyeceğiz. Görünüşün yolu ise duyular dünyasıyla, yani değişimin ve renklerin, boş isimlerin dünyasıyla ilgilidir. Doğruluğun yoluna girmeyi reddeden faniler metafizik hataya saplanırlar ve hiçbir şey öğrenemezler. Sağır, şaşkın ve kördürler, kanaatlerindeki içsel çelişkiler nedeniyle iki başlı olarak adlandırılabilirler (KRS 293).

Gerçeklikle görünüş arasındaki keskin karşıtlık çok daha farklı bir filozof olan Demokritos'un eserlerinde de karşımıza çıkar. Ona göre atomlar ve boşluk yegâne iki gerçekliktir ve duyular aracılığıyla algılanan özellikler görünüşlerden ibarettir. Demokritos, duyulur görünüşlerin, şeyler hakkında doğru bilgi veremeyeceğini göstermek için bunların birbirleriyle çeliştiklerini iddia eder. Hastalıklı ve sağlıklı insanlar bir şeyin tadı konusunda ayrı düşerler, insanlar hayvanlarla anlaşamamaktadır ve duyusal özellikler aynı bireyde bile farklı zamanlarda farklı görünümler sergiler (Aristoteles, *Metaf.* 4. 5. 1009b 7). Duyulur görünüşler, doğruluklar değil, sadece kanaatler doğurur. Demokritos'un 'tatlılık uzlaşımsaldır', dediği aktarılır; 'acı uzlaşımsaldır; sıcaklık, soğukluk, renkler uzlaşımsaldır, ama gerçekte atomlardan ve boşluktan başka bir şey yoktur' (KRS 549). 'Rüzgâr soğuktur' gibi bir cümlenin yanlış bir kanaat beyan ettiğini söylemek, cümlenin sadece uzlaşımsal bir doğruluk dile getirdiğini söylemekle büsbütün aynı görünmemektedir; ama Demokritos'un esas kastı ne olursa olsun, duyuların, duyulardan bağımsız bir gerçeklik hakkında doğruluk sağlamayacağını savunduğu açıktır.

Aynı rüzgârın önünde dikilip de sizin soğuk dediğiniz rüzgâra ben sıcak dersem Demokritos'a göre ikimiz de doğruyu söylemiş olmayız. Sofist Protagoras, bu konuda tamamen karşıt bir konum almıştı: o böyle bir durumda ikimizin de doğruyu söylemiş olacağını iddia etmekteydi (*Theaetetus*, 151e). Meşhur bir sözünde 'insan her şeyin ölçüsüdür' demiştir; 'var olan şeylerin var olmalarının ve var olmayan şeylerin var olmamalarının' (KRS 551). Bir insana ne doğru görünüyorsa onun için doğruluk odur. Böylece bütün kanaatler doğrudur ama sadece göreli bir doğrulukları vardır. Duyulur görünüşler alanında, Demokritos'un peşine düşüp de bir türlü bulamadığı türden bağımsız, nesnel bir doğruluk yoktur. Demokritos, Protagoras'ın öğretisinin kendi kendisini çürüttüğü itirazında bulundu. Eğer bütün sanılar doğru ise o zaman her sanının doğru olmadığı sanısı da doğru bir sanı olacaktır (DK 68 A114).

Protagoras, iddiasını duyu algılarıyla sınırlandırarak bu itirazı bertaraf etmeye çalışabilirdi. 'Bana öyle görünüyor ki...' ifadesi ve bu ifadenin Eski Yunanca karşılığı ya duyu izlenimlerini ya da sanıları kapsıyor olabilir ve Demokritos da çürütmesinde bu durumu kötüye kullanmıştır. Ama Protagoras bu kaçış yolunu seçmemiştir: onun ilgileri duyu algısının çok

ötesine geçmekteydi. Diogenes Laertius, onun her konuda iki karşıt yaklaşım bulunduğunu söylediğini aktarır ve Seneca da bir insanın herhangi bir konuda karşıt görüşü de eşit şekilde savunabileceğini iddia etmekteydi.[1]

Eğer A, p lehine, B ise p-olmayan lehine savlar ileri sürdüyse ve her iki sav bütünü de eşit derecede sağlamsa aralarında nasıl seçimde bulunabilirim? Protagoras seçim yapamayacağımı, her ikisini de kabul etmem gerektiğini savunur görünmektedir. Ama her iki tarafı da benimsemek bir çelişki içermiyor mu? Tam tersine, Protagoras çelişkinin mümkün olmadığını savunmuştur (D.L. 9. 53). Kabul edilen şey 'p' ve 'p olmayan' değildir'; 'A için 'p'nin, B içinse 'p olmayan'ın doğru olduğu' kabul edilmektedir.

Protagoras'a göre her doğruluk görelidir ve rüzgârın esişi gibi apaçık öznel olan konularda tek bir doğru bulunmaz. Bildiğimiz kadarıyla bu savı gerekçelendirmek için herhangi bir çıkarım ileri sürmemiş, sadece duyulur nitelikteki görünüşlerle sanılar arasında analoji kurarak, her kişisel iddianın karşıt çıkarıma dayalı karşıt bir iddiayla eşdeğerde olacağını savunmuştur.

Ama bu sav ona Demokritos'un kurduğu tuzağa düşmeme imkânını sunmuştur. Protagoras, 'bazı sanılar yanlıştır' savını doğru kabul edebilir ama bu sav Demokritos açısından doğru olacaktır. 'Hiçbir sanı yanlış değildir' savı da doğrudur ama kuşkusuz kendisi, yani Protagoras açısından doğrudur. Bu ikisi arasındaki sorunu çözüme kavuşturacak başka bir yol olmalıdır ve sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi Platon bu yolu ortaya koymaya çalışmıştır.

Protagoras bazen bir kuşkucu olarak kabul edilir. Bu bir bakıma tuhaf bir nitelemedir. Bir kuşkucu doğruluğun keşfedilmesinin zor, belki de imkânsız olduğunu düşünür. Protagoras'a göreyse doğruluğu keşfetmek çok basittir: sadece bir kanaat oluşturursun ve bir de bakarsın ki kanaatin doğru. Ama Demokritos gibi birinin bakış açısıyla ele alındığında, genel geçerliğe sahip, nesnel bir doğruluk kavramını göreli bir doğrulukla değiştirmenin bizzat kendisi kuşkuculuğun kesif bir biçimidir. Bir görececi açısından araştırılmaya değer tek bir doğruluk türü bulunması imkânsızdır çünkü böyle bir doğruluk yoktur.

1 D.L. 9. 51; DK 80 A20. Bkz. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, gözden geçirilmiş baskı (London: Routledge, 1982), ii. 243.

Ama Demokritos'un kendisi kuşkuculuğu bertaraf edecek sağlam bir duruşa sahip değildi. İki tür bilgi bulunduğunu iddia etmekteydi, duyular vasıtasıyla elde edilen ve akıl vasıtasıyla elde edilen. Sadece akli bilgi meşru bilgidir; beş duyu bunun ancak taklit bir versiyonunu sağlar (S.E., *M*. 7. 130-9). Ama bir sorun vardır: atomcu kuramın ortaya koyduğu akli bilgiler bir ölçüde deneysel kanıtlara yaslanmakta ve bu kanıtlar da aldatıcı nitelikteki duyulardan gelmektedir. Galen, duyulur niteliklerin uzlaşımsallığına dair bir vecizesinde şöyle der; 'haksız yere suçlanan görünüşler konusunda Demokritos, duyuları akla şu şekilde hitap etmeye zorlamaktadır; Seni zavallı Akıl! Kanıtlarını bizden alıyorsun ama bizi bir kenara itiyorsun! Oysa bizim çöküşümüz senin de yıkılışın olacaktır' (KRS 552).

Yani Demokritos'un işe bir atomcu olarak değil de, kuşkucu olarak nokta koyması daha makul olurdu. Zira onun öğrencilerinden biri olan Khios'lu Metrodorus, kuşkuculuğa yönelik aşırı bir ifadesiyle tanınır: 'Hiçbirimiz hiçbir şey bilemeyiz, bilip bilmediğimizi, neyi bildiğimizi, neyi bilmediğimizi bile bilmeyiz' (DK 70 B1). Ama bu cümle atomcu fizik üzerine bir kitabın girişinde yer almaktaydı ve bu yüzden bu manifestonun ne kadar ciddiye alındığını bilmek güç. Öte yandan sofist Gorgias, gerçeğin bilgisini elde etmenin imkânsız olduğunu gösteren bir çıkarım geliştirdi. Çıkarım şöyle bir şeydi. Eğer düşünce nesneleri (*ta phronoumena*) gerçek (*onta*) değilse o halde gerçek, bir düşünce nesnesi değildir. Ama düşünce nesneleri gerçek değildirler; çünkü hepsi de düşünce olduklarına göre, herhangi biri gerçek olsaydı hepsi gerçek olurdu. Fakat bir insanın uçan bir adam ya da su üzerinde giden bir araba düşünmesi uçan bir adam ya da su üzerinde giden arabalar bulunduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla düşünülen şeyin gerçek olması söz konusu değildir ve böylece gerçek, bir düşünce nesnesi değildir (DK 82 B3).

Gorgias'ın bu çıkarımı ne kadar ciddiye aldığını bilmiyoruz. Eğer düşünce nesnesi gerçeklik değilse, hiçbir gerçekliğin düşünce nesnesi olamayacağı yolundaki savı sorgulamaya gerek duymuyoruz. Bu çıkarımın zayıf noktası, bazı düşünce nesneleri gerçek olduğunda tüm düşünce nesnelerinin de gerçek olmaları gerektiği yolundaki savmış gibi görünüyor. Seçilen örnekler, bir düşünce nesnesinin gerçek olmadığı durumlarla gerçek olduğu (yani düşüncenin, ona karşılık gelen bir dışsal gerçekliğe sahip olduğu) durumlar arasında ayrım yapabileceğimizi var sayıyor.

Sokrates, Bilgi ve Cehalet

Protagoras ve Gorgias sofisttiler ve sofistlerin kuşkuculuk pazarlamakta olduklarına dair bitmek bilmez bir şikâyet bulunmaktaydı. Bazıları Sokrates'in de aynı yolun yolcusu olduğunu düşünmekteydi. Sokrates'in, diğer insanların ortaya koydukları bilgilerin geçersizliğini göstermekle ilgilendiği ve cehaletinin farkında olmakla övündüğü açıktır. Ama bir zanaatkârın ya da ustanın kendi ilgi sahasında ortaya koyduğu bilgilerle hiçbir alıp veremediği yoktu. Platon'un Sokratik diyaloglarında, bilgi için bir çerçeve sağlamak adına, ahlak ve siyaset alanında bilgi sahibi olduğunu iddia eden insanların ortaya koydukları savları sınamak ve bu savların eksikliklerini ortaya koymak için altı sanat ya da zanaat arasında –kunduracılık, gemi inşaatçılığı, gemicilik, aşçılık, tıp– sürekli gidip geliriz. Sokrates kuşkucu olarak görülecekse onun kuşkuculuğunun sınırlı ve olumsal türden bir kuşkuculuk olduğu kabul edilmeli. Sadece bazı önemli şeylerin bilgisi elde edilemezdir ve bunların insanlar tarafından asla edinilemeyeceği de düşünülmemelidir, o günün Atina'sında böyle biri bulunmadığını söylemekle yetinilmelidir.

Ama Sokrates'in epistemolojisini değerlendirmek ve özellikle de Platon'un, diyaloglarda Sokrates'in ağzından ortaya koyduğu epistemolojik savları anlamak için aşağı yukarı dilimizdeki 'bilgi' sözcüğüne karşılık gelen farklı Yunanca sözcükleri ele almak gerek. 'Epistemoloji' sözcüğü, Eski Yunanca'da genellikle yüksek türden bir bilgiyi ifade etmekte kullanılan ve dilimizde 'bilim' sözcüğüyle karşılanabilecek olan *'episteme'* sözcüğünden türemiştir. Bu isimden türemiş olan *'epistamai'* fiilinin yanı sıra gündelik bilgi ve malumat anlamında kullanılan daha mütevazı sözcükler de vardı. Dolayısıyla belli bir alanda epistemenin olanağını reddeden biri her tür bilgi olanağını reddeden bir kuşkucu olacaktır diye bir şart yok.

Delphik kehanet Sokrates'ten daha bilge biri olmadığını bildirir. Sokrates, bilge diye nam salmış olan kişileri sorgulamadan geçirdikten sonra, onlar gibi yanlış kanaatlere sahip olmadığı ve bir şey bilmediğinin farkında olduğu için onlardan daha bilge olduğu sonucuna varmıştır. Siyasetçileri ve şairleri sorgulamadan geçirip bunların, şöhretlerini borçlu oldukları sahalarda gerçek bir bilgiye sahip olmadıkları sonucuna varır. Ama zanaatkârlar söz konusu olduğunda, onların kendisinin bilmediği birçok şeyin bilgisine (*episteme*) sahip olduklarını ve bu anlamda kendisinden daha bilge

olduklarını görür. Sorun, kendi ilgi alanlarındaki hâkimiyetlerinden yola çıkarak tamamen farklı ve daha önemli konularda da bilge olduklarını düşünme akılsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Sokrates onların bilgeliklerine de, cehaletlerine de sahip olmadığı için hepsinden iyi durumda olduğu sonucuna varır (*Savunma*, 22d-e).

Platon'un Sokratik diyaloglarında her zaman belirli bir sahada bilgi iddiasında olan birine rastlanır; bu karakter tipik bir şekilde, belli bir erdemin ya da zanaatın doğası hakkında bilgi sahibi olduğu iddiasında bulunur. Mesela Euthyphron, dindarlık ve dinsizliğin bilgisine sahip olduğu iddiasındadır (*Euthyphron*, 4e-5a). Menon, erdemin ne olduğunu bildiği varsayımıyla mutludur (*Menon*, 71d-e) ve ölçülü bir adam olan Kharmides bile ölçülülüğün ne olduğunu bildiğini düşünmektedir. Sokrates bilginin tanımına erişmek için bu tür bir karaktere sorular sorar. Yapılan her tanımı, ya karşıt örnekler ortaya koyarak ya da tanımın terimlerindeki belirsizlikleri göstererek eksik bulur. Karşı örnekler iki biçimde ortaya çıkarlar; tanımın kapsaması gerekenden ya fazlasını ya da eksiğini kapsadığını gösterirler. Böylece *Devlet*'in birinci kitabında Cephalus, adaletin doğruyu söylemek ve emaneti sahibine geri vermek olduğunu söylediğinde Sokrates emanet edilen bir silahı aklını yitirmiş bir insana iade etmenin adil olmayacağı yanıtını verir (*Devlet*, 331c-d). Öte yandan Lakhes, kendi adıyla anılan diyalogda, cesaretin savaşta kaçmadan yerinde durmak olduğunu söylediğinde Sokrates taktiksel geri çekilmenin bir cesaret ifadesi olabileceğine dikkat çeker (191c). Sözde uzman, tanımının geçersiz olduğunu eninde sonunda kabul eder; tatminkâr bir tanım geliştirme konusundaki yetersizlik, muhatabın ortaya koyduğu bilgi iddiasının geçersiz olduğunu göstermekte kullanılır.

Platon'un diyaloglarındaki sorgulamacı Sokrates, erdem ve bilgi gibi belli bir kavram altında listelenen örneklerin hiçbirini yeterli bir tanım olarak görmez. Menon ona birçok farklı erdem türü olduğunu söyler: erkekler için bir tane, kadınlar için bir tane, çocuklar için bir tane; köleler ve özgür insanlar için birer tane; genç ve yaşlı insanlar için birer tane. Sokrates bunun bir işe yaramayacağını söyler: bu, arının ne olduğunu bilmek isteyen birine birçok arı türü olduğunu söylemeye benzemektedir. Sokrates, farklı türden arıların arı olmaları bakımından birbirlerinden farkları olmadığını söyler; bilmek istediğimiz şey, bunların tümünü aynı kılan, ara-

larında bir fark olmaksızın hepsinde aynı şekilde bulunan şeyin kendisidir (*Menon*, 72c). Erdem için de aynısı geçerlidir. Sokrates'in erdemin özünü aradığını söyleyebiliriz.

Bir şeyin özünün bilgisinin oldukça özel türden bir bilgi olduğu açıktır: ve bu, Platon'un Sokrates karakterinden bu yana birçok filozof için bilgi konusunda bir çerçeve olmuştur. Yakın geçmişte bazı filozoflar, özün bilgisine yönelik Sokratik ısrarı eleştirmişlerdir. Wittgenstein, filozofların en çok ilgilendiği konular arasında böyle bir öze sahip hiçbir şeyin bulunmadığına dikkat çeker. Örneğin, dile getirilen her şeyin, o şeyin tüm üyeleri için aynı sözcüğü kullanmamızı sağlayacak ortak bir özelliğe sahip olduğunu reddeder. Bunun yerine, bu olguların, tıpkı aynı ailenin farklı üyelerinin vücut yapısı, yürüyüş, ten rengi, mizaç gibi farklı özellikler bakımından birbirlerine benzemeleri gibi, birbirleriyle birçok bakımdan ilişkili olduklarını düşünür.[2] X'in bir özü olsa bile, bu özü tanımlayabilmek ya da X'liği X'lik olmayandan ayırabilecek su götürmez bir ölçüt ortaya koymak, bir X söyleyebilmek için yeterli koşul olmayacaktır. Böylece, bir bilgisayarın, yaşamı yaşam-olmayandan ayıran kesin bir ölçüt ortaya konmadığı sürece canlı olmadığını bilebilirim.[3]

Bilginin, dilimizdeki gündelik anlamında, bir tanımlama ve sınırlama gücü olmaksızın da kullanılabileceğini kabul edebiliriz. Yine de özleri araştırmanın ya da icabında bir kavramın farklı uygulamaları arasındaki ailevi benzerlikleri ortaya koymanın filozofun özel görevi olduğu düşünülebilir. Bu özel görevin amacı, bir kavramı informel olarak kullanan sıradan kişilerin sahip olduklarından daha üstün düzeyde olan bir bilgiye ya da en azından kavrayışa erişmektir. Platon, olgunluk dönemi diyaloglarında, Eski Yunanca'daki 'episteme' sözcüğünü işte bu düzeyde bir kavrayışı ifade etmekte kullanmaktaydı.

Theaetetus'ta Bilgi

Platon'un içerikçe en zengin diyaloglarından biri olan *Theaetetus*, 'bilgi (*episteme*) nedir?' sorusuna adanmıştır (145e). Bu diyalog, erken dönem bir eser olmasa da, Sokratik diyaloglardakine benzer bir yapıya sahiptir:

2 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, Blackwell, 1958), 1. 66-7.
3 Bu fikir, Peter Geach'ın 'the Socratic Fallacy isimli eserinde yadsınır (*God and the Soul* (London: Routledge, 1969), 40).

eserin ana karakteri (ki parlak bir genç matematikçidir) bir dizi tanım ileri sürer, bunların tümü Sokrates tarafından sırasıyla reddedilir ve eser konuya ilişkin bilgisizliğin kabul edilmesiyle sona erer. Genç Theaetetus, diyalogun başında 'bilgi nedir?' sorusuna yönelik bir yanıta gebedir. Sokrates, bu yanıtı doğurmak adına bizzat ebelik etmeyi önerir (149a-151d); fakat gebelik, hayali bir yavru verecek imgesel bir gebelik olarak ele alınır.

Theaetetus'un ortaya attığı ilk fikir, bilginin bir yandan geometri ve astronomi, öte yandan kunduracılık ya da marangozluk gibi şeyleri içerdiği yolundadır (146d). Bu böyle gitmeyecektir: Sokrates listelerden asla hoşlanmaz ve geometriyi ve marangozluğu tanımlamaya çalışacak olsaydık 'bilgi' sözcüğünün kendisinin de bu tanımlarda yer alması gerekeceğini söyler. Theaetetus daha sonra bilginin algılama olduğunu söyler: bir şeyi bilmek, o şeyi duyularla algılamaktır (151e). Sokrates, sadece doğru olan bilinebileceği için bilginin, ancak ve ancak algı her zaman doğru olursa duyu-algısı olarak tanımlanabileceğini iddia eder. Ama bu da, bir insana ne doğru görünüyorsa onun için doğrunun o olduğu yolundaki Protagorasçı tezi kabul etmekle mümkün olacak bir şeydir.

Geçici duyumlar konusunda ise, Protagoras'ın tezi, Herakleitos'un dünyanın sürekli bir akış olduğu yolundaki tezi sayesinde makul kılınabilir. Gördüğümüz renkler değişmez şeyler değildir: gözlerime bir mermer parçası iliştiğinde mermerin beyazlığı ve benim bu beyazlığa yönelik görüşüm iki geçici öğedir; bunlar ebeveyni göz ve mermer olan ikiz çocuklardır (156c-d). O halde bir şeye 'bu beyazdır' dediğimde yanılıyor olamam; böyle bir durumda hiç kimse bana karşı çıkamaz. Diğer türden duyu algıları için de aynısı geçerlidir (157a).

Hadi bu tür bir durumda, algılamakta olan kişinin söylediklerinin doğru olduğunu kabullenmekte Protagoras'a katılalım. Yine de Sokrates, Protagoras'ın iddiasının saçma kaçacağı birçok başka durum olduğunda ısrar edecektir. Mesela uçuyor olduğumuzu düşündüğümüz bir rüya görebiliriz; bir insan delirip Tanrı olduğunu sanabilir. Bu durumlarda kişiye görünen şeyin doğru olmadığı açıktır. Hatta algı yanlış olmadığı halde gerçek bir bilginin ortaya çıkmadığı durumlar bile vardır. Rüya görmüyor olduğumuzdan nasıl emin olabiliriz ki? Ömrümüzün yarısı yatakta geçiyor ve kimin uykuda kimin uyanık olduğunu kanıtlamanın imkânsız olduğu ağızlara pelesenk olmuş bir laftır (158c-e).

Bu noktada Sokrates Theaetetus'a (ve Protagoras'a) bir yanıt verir –bu yanıt rüya görme ya da delirme durumlarıyla değil, duyuları rahatsızlığının etkisi altında olan hasta bir insanla ilgili olduğu için biraz zayıf bir yanıttır. Sokrates'in hastalandığını, tatlı şarabın ona ekşi gelmeye başladığını düşünelim. Herakleitosçu bakış açısıyla ele aldığımızda şarabın tadı şarap ile onu tadan kişinin ortak eseri olacaktır. Hasta Sokrates, sağlıklı Sokrates'ten farklı bir tadıcıdır ve farklı ana babanın farklı çocukları olması doğaldır. Şarabın ekşi olduğu doğru olmayabilir ama Sokrates hasta iken ona şarabın ekşi geldiği doğrudur. Burada hatalı bir algıdan ve ona karşılık gelen bir bilgiden söz ediyor değiliz ve algının bileği hala bükülmüş değildir.

Sokrates, eserde farklı bir alana geçiş yapar. Bilgi olmaksızın algının ortaya çıktığı durumlar vardır: yabancı bir dilde konuşulanları duyabilir ama dilin kendisini bilmeyebiliriz (163b). Algı olmaksızın ortaya çıkan bilgi durumları da bulunur: gözlerimizi kapayıp az önce gördüğümüz şeyi yeniden anımsadığımızda nesne karşımızda olmadığı halde onun neye benzediğini biliriz (164a). Ama eğer bilgi eşittir algı ise o zaman, yukarıdaki iki durumda, aynı anda hem bilme hem bilmeme durumunda olunacaktır ki bu da tamamen saçma değil midir? Ama böyle olduğu halde Sokrates yine de Protagoras için bir yol açmaya hazırdır. Aynı anda hem algılamakta hem algılayamamakta olduğumuz durumlar yaratmak kolaydır. Gözünüze bir bant çektiğinizde bir gözünüz bir şeyler görür, öteki gözünüz görmez. Eğer algı eşittir bilgi ise, böyle bir durumda hem bilmekte, hem bilmemekte olmamıza şaşırmamamız gerekirdi (165c).

Theaetetus'un bilgiyle algıyı özdeşleştirmesi üzerine dönen tartışmada Platon'un Sokrates karakteri, Protagoras'a sürpriz bir ip uzatır. Ama son kertede, Protagoras'ın, kendisini Demokritos'un oltasına yem ettiğinden emindir. Her insan bazı insanların başkalarından daha iyi bildiğine şahit olmuştur: eğer öyleyse Protagoras'a göre bu durum tüm insanlar için de geçerli olmalıdır. Protagoras'ın tezi birçok insana yanlış gelecektir; eğer öyleyse onun tezi, ikna olmayanlar ikna olanlardan fazla olduğu sürece, kendi bakış açısına göre doğrudan çok yanlış olacaktır (170b-171d). Protagoras'ın tezine doğrudan saldırmak da mümkün. Ama onun tezi tıbbi teşhis ya da siyasi kestirim gibi durumlar için pek geçerli olmasa da, duyu algısına uygulanması çok da akla aykırı değil. Her insan hâlihazırdaki du-

yumları bakımından tek başvuru mercii olsa da, bu o insanın hissedeceği ya da algılayacağı şeyler için bir ölçüt olamaz. Doktor, hastanın rahatsızlığının sonraki evrelerinde hararet mi yoksa üşüme mi hissedeceğini hastadan daha iyi bilir ve şarap tüccarı şarabın gelecek yıl tatlı mı yoksa koruk mu olacağını içkiyi tüketen kişiden iyi bilir (178c).

Sokrates'in, Theaetetus'u bilginin algı olduğu tezinden vazgeçirmek için sunduğu son sav budur. Duyu nesneleri bize farklı kanallardan ulaşırlar: gözlerimizle görür, kulaklarımızla işitiriz. Renkler seslerle aynı değildir; renkleri duyamaz, sesleri göremeyiz. Fakat 'renkler seslerle aynı değildir' yargısı ne demektir? Bu tür bir bilgi bize nereden gelmektedir? Gözlerimizden gelemez, çünkü sesleri göremeyiz; kulaklarımızdan da gelemez, çünkü renkleri duyamayız. Dahası aynılığı saptayacak, görme işitme organı gibi bir organımız yoktur. Duyular yoluyla edindiğimiz verilerin tümüne uygulanabilecek ortak terimler tasarlayan, bizzat ruhun kendisidir (184b-185d).

Theaetetus bu savı yanıtlamak için bilgi üzerine ikinci bir tanım önerir. Bilgi algı (*aisthesis*) değil, sanıdır (*doksa*) ve sanı da bizzat ruhun bir etkinliğidir. Akıl düşünürken kendi kendisiyle konuşuyor gibidir; sorular sorar, yanıtlar verir ve sessizce fikirler oluşturur. Bilgi sanıyla tastamam özdeşleştirilemez çünkü yanlış sanılar da vardır; ama belki bilginin doğru sanı olduğunu söyleyebiliriz (187a5).

Sokrates, 'yanlış sanı' nosyonunun da sorunlardan bağışık olmadığına dikkat çektiği ilginç bir şaşırtmacadan sonra bu tanıma bir itiraz getirir. İnsanların gerçek bilgiye sahip olmadıkları halde doğru sanılar edinip doğru görüşler geliştirdikleri durumlar vardır. Bir jüri heyeti, zeki bir avukat tarafından belli bir hükme varmaya ikna edildiğinde, hüküm gerçeklerle bağdaşıyorsa jüri üyeleri doğru bir sanı geliştirmiş olacaklardır. Ama onların geliştirdikleri bu doğru sanı bilgi olarak kabul edilebilir mi? Pek değil, der Sokrates: iddia edilen saldırı ya da hırsızlık olayı esnasında neler olup bittiğini ancak bir görgü tanığı gerçek anlamda bilebilir. O halde bilgi doğru sanı olarak tanımlanamaz.

Sokrates, edinilmesi için algının yetersiz kaldığı bazı bilgileri örnek vererek bilginin algı olmadığını göstermişti. Şimdi ise edinilmesi için algının gerekli olduğu bazı bilgileri örnek vererek bilginin doğru sanı olmadığını gösterir. Theaetetus'u, algıyla sanıyı birbirleriyle ilişkilendiren bir bilgi

görüşü geliştirerek yanıtlaması beklenebilirdi ama Sokrates bunun yerine ikinci tanımı ele alır. Bilginin 'doğru sanı artı logos' olduğunu söyler ve logosun alabileceği üç biçimi ortaya koyar (206c).

Daha önce de işaret edildiği üzere '*logos*' çevrilmesi zor bir sözcüktür çünkü 'sözcük', 'cümle', 'konuşma', 'gerekçe' gibi birçok anlamlara gelir. Buradaki bağlamda ele alındığında, Theaetetus için, logosu olan bir doğru sanının, logosu olmayan sanıdan farklı biçimde ifade edilen bir sanı olduğu açıktır: onun aklındaki farklı ifade biçimlerini açıklayacağım fakat sözcüğü çevirmeksizin bırakacağım.

Herhangi bir sanıya bir logos kazandırmanın yollarından biri, onu sözcüklerle ifade etmektir. Ama dilsiz olmayan herkes bir sanıyı bu şekilde dile getirebileceğine göre, doğru sanı ile bilgiyi birbirinden ayıran bu olamaz (206d-e).

Daha akla yatkın olanı ise logosun bir tür çözümleme olabileceği düşüncesidir. X'in ne olduğunu bilmek, onu öğelerine çözümleyebilmek anlamına gelir. Böylece bir insan, bir sözcüğü bildiğini, onu harfler aracılığıyla heceleyerek ortaya koyabilir. Eğer bilgi bu ise o zaman gerçeğin bilgisi onu oluşturan sonul unsurlara çözümlenerek ortaya konulmalıdır. Ama heceleme benzetmesi bizi bazı güçlüklere sevk ediyor. 'Sokrates' sözcüğü, S harfi gibisinden unsurlara çözümlenebilir. Ama S harfi daha öte bir çözümlemeye tabi tutulamaz; 'Sokrates' sözcüğünden farklı olarak S harfinin heceleri yoktur. Eğer bilgi çözümlemeyi gerektiriyorsa o zaman evrenin sonul, çözümlenemez unsurları asla bilinemezler. Bileşik bir yapıyı oluşturan unsurlar bilinemezlerse bileşik yapının kendisi nasıl bilinecektir? Dahası, bir bileşik yapının unsurlarını listelemek, o unsurlar birbirleriyle doğru biçimde ilişkilendirilmedikleri sürece bilginin ortaya çıkmasına yetmeyecektir (207b).

Theaetetus'un bir şeye logos kazandırmanın ne olduğuna ilişkin son tanımı, o şeye ayırıcı bir tanım vermek şeklindedir: böylece bir insan, 'gök cisimlerinin en parlağı' diyerek güneşe bir logos verebilir. Ama bu, güneşin gerçek bilgisi anlamına gelir mi? X'e bir ayırıcı tanımlama getirebilmek, X hakkında bir sanı edinmek için zorunlu koşul olsa da, X hakkındaki doğru sanıyı gerçek bir bilgiye dönüştürmek için yeterli değildir.

Theaetetus, bu noktada tartışmayı bırakır. Sokrates'in ebeliği sayesinde, görüşleri ona ham şeyler gibi görünmeye başlar. Bilginin bir tanımına

erişmekten çok uzağızdır ve bu yüzden 'bilmek', 'bilmemek' gibi sözcüklerin diyalogun seyri içindeki bütün kullanımları meşruiyetini yitirir (196e).

Belki de Theaetetus erken pes etmişti. Eğer logosa 'haklılaştırma', 'gerekçe' ya da 'kanıt' gibi anlamlar yüklediği dördüncü bir tanım verseydi, bilginin 'doğru sanı artı logos' olduğu yolundaki tanımı sonraki yüzyıllarda birçok filozof tarafından tatmin edici bulunabilirdi. Ama Platon'un Sokrates karakteri zor tatmin olan bir insandır ve Platon, *Devlet*'in altıncı ve yedinci kitaplarında, farklı bir üslupla tamamen farklı bir epistemoloji ortaya koyan bambaşka bir Sokrates sunar bize.

Bilgi ve İdealar

İki diyalogun serimlemelerindeki başlıca farklılık, *Devlet*'in İdealar Kuramına dayanması, *Theaetetus*'un ise bu kuramla pek bir ilgisinin olmamasıdır. Bilinen bir şeyin doğru olması gerektiği ilkesi, her iki diyalogda da ortaktır; bilgi ancak ve ancak bir şeyin neliğinin bilgisidir. *Devlet*'te konu İdealara bağlanır çünkü Platon sadece İdealların gerçek oldukları savını ileri sürer; yani İdea dışındaki her şey sadece sınırlı anlamda bir varlık taşır. Mesela Güzel İdeası dışındaki güzel şeyler bazen güzel, bazen çirkindir, ya da bir yanıyla güzel, bir yanıyla çirkindir. Güzellik İdeası dışındaki hiçbir şey salt anlamda güzel değildir (*Symposium*, 211a). İdealların ilk ortaya çıktıkları yer, Platon'un filozofu tanımladığı, *Devlet*'in beşinci kitabıdır. Platon, filozofu hakikat aşığı olarak tanımlar ve onu sanat meraklısı, görünüş ve ses aşığı kişilerden ayırır.

Filozof olmayan kişi, güzel şeylerle güzelin kendisi arasındaki ayrımı bilmez: bir rüyada yaşar, görünüşü gerçeklikle karıştırır (*Devlet*, 476c-d). Platon böyle bir insanın zihin (*dianoia*) durumunu betimlemek için, *Theaetetus* diyalogunda sanı ya da inanç anlamında kullanılmış olan 'doksa' sözcüğünü kullanır. Bu kişinin durumu, filozofa ait olan ve burada *gnome* olarak ifade edilen bilgiyle tezat oluşturur. Eğer bilginin neliğin bilgisi olması gerekiyorsa ve yalnızca bir İdea tastamam bir nelik ise, o halde bilgi, İdeanın bilgisi olmalıdır. Eğer İdeanın tam karşı kutbunda yer alan bir şey varsa, o da tamamen bilinemez durumdaki bir 'olmayan' olsa gerektir. Fakat F olan birçok şey, kısmen F, kısmense F olmayandır, bir açıdan F'dir, bir başka açıdan F olmayandır. Bunlar tastamam F olan ile tastamam F olmayan arasında gider gelirler. İşte bunlar doksa nesneleridir.

Bu noktada *Devlet* ile *Theaetetus* arasında köklü bir farklılık ortaya çıkar. Theaetetus'ta, bilginin temel vasfını, bilen kişinin zihin durumunun bir özelliği olarak konumlandırmaya çalışırız ve 'bilgi bir algılama meselesi midir?', 'bir logos içerir mi?' gibisinden sorular sorarız. Ama *Devlet*'te bilgi ile sanı arasındaki ayrım, nesneler arası bir ayrımdır: yani bilinen ile sanılan arasındaki bir ayrım. Bu nokta açık biçimde ortaya konmuştur. Platon, tıpkı görme ve işitme gibi, bilmenin ve sanmanın da yeti (*dynameis*) olduğunu söyler. Yetiler onları birbirlerinden ayırt etmemizi sağlayacak renklere ya da biçimlere sahip değildirler. Bir yeti söz konusu olduğunda sadece onun neyle ilgili olduğuna ve yaptıklarına bakarım ve bunu referans alarak her yetiye bir ad veririm (477d). Görme renkleri, işitme ise sesleri ayırt eden yetidir: bu iki yetiyi birbirinden ayıransa, renk ve ses nesneleri arasındaki ayrımdır. Platon, bilgi ile sanı arasındaki farklılığın da, benzer şekilde, ilişkili oldukları nesneler arasındaki türsel ayrımdan kaynaklandığını iddia eder (478b 6 vd).

Platon, *Devlet*'in altıncı kitabında bu akıl yürütmeyi daha da ileri götürür ve *gnome* ile *doksa*yı da kendi içlerinde alt bölümlere ayırır. *Doksa,* yani sanı, görünür dünyanın alanına aittir ama farklı nesnelere karşılık gelen iki farklı biçim alır. Bunlardan ilki, gölgeleri ve yansımaları nesne edinen imgelem (*eikasia*); öteki ise canlı varlıkları, doğal ve insan ürünü eserleri nesne edinen inançtır (*pistis*). *Gnosis*in, yani bilginin alanı da aynı şekilde ikiye ayrılır. Mükemmel olan bilgi, *noesis* ya da bilgeliktir ve nesneleri de filozofun ilgi alanına giren İdealardır. Ama matematikçilerin ilgi alanına giren ve Platon'un *dianoia* dediği bir başka bilgi türü daha vardır (509c 5 vd). Matematikçinin soyut nesneleri de, İdealar gibi ölümsüz ve değişmezdir: oluşun değil, varlığın alanına aittirler. Ama sıradan dünyevi nesnelerle de ortak bir özellikleri vardır. Bu da yalın değil, çoklu bir yapıya sahip olmalarıdır. Geometricinin çemberleri, Çember İdeasından farklı olarak birbirleriyle kesişirler ve aritmetikçinin ikileri, tek ve biricik İki İdeasından farklı olarak birbirlerine eklenir ve dördü meydana getirirler (krş. 525c-526a).

Platon, matematikçiyi ve filozofu sadece disiplinlerinin farklı nesneleri konu ediniyor olmaları bakımından değil, araştırmalarında farklı yöntemler izliyor olmaları bakımından da birbirlerinden ayırır. Ona göre matematikçiler apaçık olarak gördükleri ve bir açıklama getirmek gereği

duymadıkları varsayımlarla işe başlarlar. Filozof da aynı şekilde varsayımlardan yola çıkar ama matematikçi gibi varsayımlardan hemen sonuca gitmez, bunun yerine önce varsayımdan yola çıkarak varsayımsal olmayan bir ilkeye yükselir ve ancak ondan sonra öncülden yeniden sonuca gider. Platon, felsefenin yöntemini 'diyalektik' olarak adlandırır ve diyalektiğin 'dayandığı kabulleri ilk ilkeler gibi değil de, varsayımsal yapıda olmayan ilk ilkeye erdiren basamaklar ya da başlangıç noktaları olarak gördüğünü' söyler. Diyalektik bu ilkeye erişmek için 'geriye doğru ilerler, ilkeden çıkarsananları dikkatle takip ederek sonunda sonuca erişir (511b). Yukarı yönlü diyalektik, yedinci kitapta, 'varsayımları bir kenara iterek her şeyin ilk ilkesi olana yükselme süreci' olarak tanımlanır. 'Varsayımları bir kenara itmek' varsayımı varsayımsal olmaktan çıkarmakla eşdeğerdir. Bu da bir varsayımı yerine göre terk etmek ya da onu varsayımsal olmayan bir temele oturtmak anlamına gelir (533c).

Akademisyenler, Platon'un tasavvur ettiği diyalektiğin kesin doğasının ne olduğu üzerine fikir birliğine varamamış olsalar da, geniş bir çerçeveden ele alındığında diyalektikçilerin şu şekilde çalıştığını söyleyebiliriz; bir varsayımı, yani tartışmaya açık bir sanıyı alır ve bunun bir çelişkiye yol açtığını göstermeye çalışırlar. Bir çelişkiye ulaştıklarında varsayımı terk ederek çelişkiyi türetmekte kullandıkları diğer öncülleri sınamaya girişirler ve bunu kuşku götürmez bir öncüle ulaşana kadar sürdürürler. Bu sürece, *Devlet*'in bizzat kendisinden örnekler verilebilir.

Birinci kitapta, diyalogdaki üç karakter olan Kephalus, Polemarkhus ve Thrasyınakhus, adalet için bazı tanımlar önerirler ve bunların tümü de Sokrates tarafından yetersiz bulunur. Kephalus'un, adaletin doğruyu söylemek ve emaneti sahibine geri vermek olduğu şeklindeki tanımı, Sokrates'in, delirmiş bir arkadaştan alınan silahın geri verilmesinin adil olmayacağı iddiası tarafından çürütülür (331c). Ama bu çürütme, adaletin dosta iyilik, düşmana kötülük etmek olduğu şeklindeki örtük bir tanıma dayalıdır. Bu tanım Polemarkhus tarafından açık edildiğinde (332b v.d.), bir insana kötülük etmenin hiçbir zaman adil olmayacağından yola çıkılarak bu görüş de çürütülür. Bu çürütme, adaletin insanın hayrına olduğu şeklindeki öncüle dayalıdır: iyi bir insanın, iyiliğini başkalarının kötülüğüne kullanabileceğini düşünmek abesle iştigaldir. Ama Thrashyınakhus ortaya atılır ve bu öncüle itiraz eder: adalet iyilik değildir, tam tersine zayıflık

ve ahmaklıktır (338c). Thrasymakhus da, sonunda adil insanın adil olmayandan daha iyi bir yaşam süreceği görüşünü kabul etmeye zorlanarak çürütülür (354a). Onun bu teslimiyeti, tartışmaya açık olan ve birçoğu *Devlet*'in muhtelif yerlerinde sorgulamadan geçirilen bazı varsayımlar sonucu gerçekleşmiştir.

Thrasymakhus'a karşı öne sürülen varsayımlardan biri de kişiyi, ruhun bir işlevinin yönlendirdiği şeklindeki varsayımdır. Bu varsayım, Sokrates'in ruhu üç parçaya ayırdığı dördüncü kitapta yeniden dile getirilir: bu yönlendirici işlev bütün ruha değil, sadece akla atfedilir. Sokrates ruhun üçlü yapısını ortaya koyarken şu ilkeyi işletir: 'aynı şeyin birbirine zıt iki yolda eylemde bulunduğu ya da aynı nesneyle bağlantılı olarak, aynı parçasıyla, aynı anda birbirine zıt iki durumda olduğu' görülmüş şey değildir (437a). Başlangıçta sarsılmaz bir çelişmezlik ilkesi gibi görünen bu ilke, Platon'un gözünde, giderek İdealar dışında hiçbir hakikatin bulunmadığı yolunda bir varsayıma dönüşür. Böylece diyalektikçi yukarı yönlü yürüyüşünde İdeaların alanına erişmiş olur.

Adaletin doğasına yönelik kesin kavrayışa giden yol, Platon tarafından altıncı kitapta tanımlanan farklı biliş düzeylerini kat edecektir. İlk düzey Platon'un imgelem dediği düzeydir. Şiir okuyan ve dramatik piyesler izleyen biri sahnede adaletin galip geldiğini görecek ve Tanrıların değişmez, iyi ve adil olduklarını öğrenecektir (382c). Bundan yola çıkarak adalet hakkında doğru bir inanca erişecektir: bu da mahkemelerde işletilen insani hak duyusuna eşdeğer olacaktır. Ama ideal adaletin ne olduğunu öğrenmek ve onun en yüksek idea olan İyi İdeası tarafından yönetilen İdealar düzenindeki yerinin ne olduğunu görmek diyalektiğin görevi olacaktır. Ne yazık ki, *Devlet*'teki Sokrates karakteri, yukarı yönlü diyalektiğin zirvesine erişip yasanın ve ahlakın ilk ilkelerini iyiliğin bizzat kendisinden türettiği o anlarda, Sina Dağın'daki Musa gibi bulutlar arasında kaybolup gider. Sadece metaforlarla konuşmaya başlar ve iyiliğin bizzat kendisinin nasıl bir şey olduğuna dair iğreti yollu bir açıklama dahi sunamaz (506d).

İdealar Kuramının, özellikle de İyi İdeasının belirsizliği *Devlet*'te ortaya konan epistemolojinin odağında kara bir delik olduğu anlamına gelir. Bir İdeanın bilgisine sahip olmanın ne anlama geldiği ve böyle bir bilginin nasıl edinilebileceği eserlerde hiç açıklanmamıştır. *Phaidon* ve *Menon* gibi diğer diyaloglar, bu açığı kapamak için şaşırtıcı bir öneri ortaya koyarlar.

İdeaların bilgisi aslında anımsamadır: daha ruhsal bir yaşamda önceden edinilmiş olanların yeniden hatıra getirilmesidir. Epistemolojik olmaktan çok metafizik olan bu öne sürüm, kitabımızın sonraki bölümlerinden birinde ele alınacaktır.

Aristoteles'in Bilim ve Yanılgı Anlayışı

Platon, birçok alanda olduğu gibi epistemoloji alanında da Aristoteles'in gündemini belirlenmişti. Aristoteles, Platon'un duyumlarla zihin arasında yaptığı ayrını kabul etti ve bu ayrımı çok önemsedi. Duyumla düşünüm arasındaki ayrının önemini kavrayamadıkları için Empedokles ve Demokritos gibi erken dönem düşünürleri eleştirdi (*Metaf.* 5. $1009^{b}14$ vd.). Thaetetus'un etkisiyle, duyumların güvenilirliğine ve yanılma ihtimallerine yönelik Pratogorasçı sorunu yeniden ele aldı. Nihayet, farklı zihinsel durumlara yönelik Platoncu sınıflamayı ele alıp geliştirdi ve bu durumların en yükseği olan bilimsel bilgiye erişmek için ölçütler ortaya koydu.

Platon, duyu deneyiminin değişken ve muğlak bir doğada olduğunu sıklıkla vurgulamıştı. Mesela *Devlet*'in onuncu kitabında şöyle yazmaktaydı; 'nesneler suda eğri büğrü, suyun dışında düzgün görünürler; renklerin gözde oluşturduğu yanıltıcı etkiler nedeniyle nesneler içbükey ya da dışbükey görünebilirler ve ruhumuzda daha bunun gibi birçok yanılgılar ortaya çıkar' (602c-d). Platon bunları hesaplama yoluyla erişilen bilgilerle ve ruhun uslamlayan parçası tarafından ortaya konan ölçümlemelerle karşılaştırır.

Aristoteles, *Metafizik*'te Protagoras'ın iddialarına karşı çelişiklik ilkesini savunurken duyuların epistemik durumu üzerinde de durur (5. 1009b 1 v.d.). Sorun, birbiriyle çelişen duyu izlenimlerinin ortaya çıkmasından doğar. Şu dört önermeye sahibiz;

1. Duyum p diyor.
2. Duyum p değil diyor.
3. Duyumun dediği doğrudur.
4. Ne p'dir, ne p olmayandır.
5.

Bu dört önerme birbirleriyle tutarsızlık arz eder: diğer üç önermeden herhangi biri dördüncünün yanlışlığını kanıtlamakta kullanılabilir. Bu im-

kân, Aristoteles'in işaret ettiği tartışmada, farklı isimler tarafından farklı biçimlerde kullanıldı. Demokritos, Platon ve onları izleyen antik ve modern dönem septikleri (1), (2) ve (4)'ün, (3)'ün yanlışlığını gösterdiğini düşündüler. Aristoteles'in Protagorasçıları ise (1), (2) ve (3)'ün, (4)'ün yanlışlığını gösterdiğini savundular. Modern dönemde bazı filozoflar (1) ve (2)'yi farklı biçimde değerlendirip duyu verisi düşüncesini ortaya koyarak (3) ve (4)'ü savunmaya çalıştılar. Bu filozoflara göre duyum aslında çubuğun düz olduğunu ya da olmadığını söylemek değildir; şimdi ve burada, düz değilmiş gibi görünen görsel bir duyu verisi olduğunu, ya da şimdi ve burada dokunsal bir yapıda olan bir düzlük hissi verisi olduğunu söylemektir.

Aristoteles de duyu verisi kuramcıları gibi (1) ve (2)'yi farklı biçimde ele alarak dörtlemedeki tutarsızlıklarla uğraştı. Ama bunu p'nin içeriğini değiştirerek yapmadı. Duyular bana, duyu verisi gibi tamamen akli yapıda şeyler hakkında değil, dış gerçeklikler hakkında bildirimde bulunurlar. Aristoteles, sorunu duyunun kendisine odaklanarak çözmeye çalışmıştır. Duyu p olduğunu söylediğinde ve Duyu p olmadığını söylediğinde, p olduğunu söyleyen bir S1 duyumunun gerçekliğine ve p olmadığını söyleyen bir başka S2 duyumunun gerçekliğine sahip oluruz. Duyuların bize söylediği her şey doğru değildir ama eğer S1 ve S2 farklı hikâyeler anlatıyorlarsa bunlar arasında bir seçim yapmak için bazı gerekçeler ortaya koyabiliriz.

İki duyu yargısı birbirleriyle çeliştiklerinde hakikat adına bunlardan birini diğerine yeğlememiz için hiçbir sebep olmayacağı düşüncesi, Protagorasçı yaklaşımın önemli bir boyutudur. Ama sağlıklı deneyimle hastalıklı deneyim arasında tat bakımından bir çelişki ortaya çıktığında, çoğunluğun görüşü o yönde olacağı için sağlıklı olanın bildirimlerini yeğleyeceğimizi söyleyebiliriz. Aristoteles buna, çoğunluk görüşünü hakikatin ölçütü olarak kabul edemeyeceğimizi söyleyerek yanıt verir. Dünya çapında bir salgın hastalık patlak verecek olsa, bugün sağlıklı dediğimiz kişilerin yaklaşımı azınlığa düşecek ve onların balın tatlı olduğu yolundaki bildirimlerini doğru kabul etme gerekçemiz ortadan kalkacaktır (*Metaf.* 5. 1009^{a}1-5).

Aristoteles sağlıklı algıyı hastalıklı olana yeğleme sebebimizin istatistiksel bir şey olmadığı görüşündedir. Ama aslında herkesin görünüşleri derecelendirdiğini ve kimsenin onların tümünü eşit derecede güvenilir bulmadığını söyleyerek Protagorasçı çıkarıma itiraz eder. Libya'da uykuya dalıp da rüyanızda Atina'da olduğunuzu gördüğünüzde uyanınca Atina ti-

yatrosunun yolunu tutmazsınız (*Metaf.* 5. 1010^{b}11). Aristoteles, aralarında bir seçim yapmak durumunda kaldığımızda işimizi kolaylaştırması için, duyusal görünüşleri derecelendirecek bir dizi ölçüt belirler. Bu ölçütlerden en önemlisi, her duyunun, ona uygun düşen nesne hakkındaki yargısının bir önceliği olduğu şeklindedir.

*De Anima'*da, her duyuma uygun düşen nesneler belirlenir (2. 6. 418^{a}12) ve uygun olma, nesnenin başka bir duyumla algılanamaması ve duyumun nesne hakkında yanılmasının imkânsız olması anlamında ele alınır: renkler görmeye, sesler duymaya, tatlar ise tat alma duyusuna uygun düşen nesnelerdir. Aristoteles'in dikkat çektiği ilk nokta yeterince açık: renkleri tadamaz, tatları duyamaz, sesleri göremeyiz. Ama bir duyumun, ona uygun düşen nesne hakkında yanılmayacağını söylemek ne anlama geliyor? Aristoteles, beyaz bir şey gördüğümde, gördüğüm şeyin insan mı yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda yanılabileceğimi ama beyaz olup olmadığı konusunda yanılamayacağımı söyler (3. 6. 430^{b}29). Aristoteles bu sözlerle şunu söylemek istiyor gibidir; gözlerini kullanıp da kendini nesnelerin sana şimdi ve burada nasıl göründükleri hakkında yargıda bulunmakla sınırlandırdığında yanılamazsın. Ama kast ettiği bu olmayabilir çünkü tek bir duyu organının birbiriyle çelişkili iki farklı bildirimde bulunabileceğini kendisi de görmüş ve bu tür çelişkileri gidermek için de kurallar ortaya koymuştur: mesela görme duyusu söz konusu olduğunda, daha yakın bir bakışın sağladığı sonuçları, daha uzak olanın sağladıklarına yeğlemek gerektiğini söylemiştir.

Böylece Aristoteles'e göre, duyuların, kendilerine uygun düşen nesneler hakkında şaşmaz olmaları, herhangi bir duyuya kendi yetisi dâhilinde görünen her şeyin doğru olduğu anlamına gelmez. Renkler konusunda gözlerimizi kullanarak ortaya koyduğumuz her yargı doğru değildir: kırmızı görünen gerçekte kırmızı olmayabilir. Duyu deneyimi temelinde ortaya konan 'şu kırmızıdır' gibi yargılar düzeltilemez yapıda değildirler. Onları, aynı duyumu daha iyi koşullarda kullanarak pekâlâ düzeltebiliriz. Bana şimdi, burada görünen şeyin renginden emin değilsem daha yüksek bir ışık altında yakından bakıp daha iyi bir bakış sağlar ve yargımı sınarım. Her bakışın verdiği hükme karşı bir temyiz devreye girer; ama sorgulanan şey renk olduğu sürece, temyiz hiçbir zaman görme duyusununkinden daha yüksek bir mahkemeye gitmez. Diğer duyulara uygun düşen nitelikler ve

birden çok duyuyla algılanabilen duyumlarda (ortak duyulurlar) ise görme duyumu nihai hükmü verecek makam olamaz (*Metaf.* 5. 1010^{b}15-18). Böylece şu genellemeye varılabilir: her duyu yetisi, uygun bir koşulda ve durumda olduğu sürece nesnesi hakkında nihai hüküm vericidir. S1 ve S2, duyusal özellikler hakkında bize farklı şeyler söylediklerinde, eğer S1 söz konusu nesne için uygun olan, S2 ise yabancı olan duyuysa, S1'in söyledikleri S2'ninkilere yeğlenmelidir. Aynı duyunun verdiği iki hüküm arasında kaldığımızdaysa uygun koşullarda verilmiş olanı, yani mesela uzaktan değil, yakından; hastayken değil, sağlıklıyken; uykudayken değil, uyanıkken verilmiş olanı yeğlemeliyiz.

Aristoteles, bu yolla hem Protagoras'ın fenomenalizminden, hem de Platon'un entelektüalizminden uzak durmaya çalışmış olur. Bilgimizin hem başvurduğumuz kavramlar, hem de kendilerinden yola çıktığımız kanıtlanamaz durumdaki öncüller bakımından duyulara bağlı olduğunda ısrar eder. Kavramları şöyle oluştururuz: önce duyumlama, sonra bellek gelir; bellek içerikleri deneyimde yapılandırılır ve bireysel deneyimden yola çıkarak gerek pratik yeteneklerin (*tekhne*) gerekse kuramsal bilginin (*episteme*) temelini oluşturacak olan evrensel bir kavram oluştururuz (*APo.* 19 100^{a}3). Aristoteles, *Birinci Analitikler*'de (1. 30 46^{a}17-22) deneyimin herhangi bir nesne için ilke sağlayan şey olduğunu söyler. Astronomlar gök cisimlerine ilişkin deneyimlerinden yola çıkarlar ve astronomik olgular üzerine bir uzmanlık edindikten sonra nedenleri araştırmaya ve kanıtlar ileri sürmeye girişirler. Yaşam bilimlerinde de aynı yöntem benimsenmelidir (*APr.* 1. 1. 639^{b}7-10, 640^{b}14-18).

Bilim deneyimle başlar ama deneyimle bitmez. Bu yüzden Platon gibi Aristoteles de, bilişsel ve zihinsel durumları detaylı biçimde sınıflandırmıştır. Her iki filozof da ahlaki erdemi ve zihinsel meziyeti tek bir cinsliğin iki türü olarak görürler; ama Platon (kuşkusuz Sokrates'in etkisiyle) erdemi özel bir bilim türü olarak görürken, Aristoteles bilimi özel bir erdem türü olarak görür. Platoncu bilgi anatomisinin Aristoteles'teki karşılığı, Aristoteles'in zihinsel erdemleri ele aldığı *Etik*'in ortak kitaplarından birinde ortaya çıkar (*NE* 8, *EE* 5). Eski Yunanca'daki '*arete*' sözcüğü hem 'erdem', hem 'üstünlük' anlamına gelir; bu yüzden mevcut bağlamda onu çevirmeden bırakacağım.

Herhangi bir şeyin *arete*si onun *ergon*una, yani işlevine ya da kendine özgü eserine bağlıdır. Aklın ve onun tüm melekelerinin *ergon*u doğru

ve yanlış yargılar üretmektir (NE 6. 2. 1139^{a}29). Bu, aklın kendine has etkinliği olması bakımından aklın *ergon*udur, aklın iyi çalıştığında ya da çalışmadığında ortaya koyduğu üründür; iyi çalışıp işini yaptığındaki etkinliğindir ve bu nedenle dar anlamıyla *ergon* sadece doğru olan eserlerdir (2. 1139^{b}12). O halde zihinsel *aretai*, ruhun akli parçasının hakikati dile getirmesini sağlayan üstünlüktür. Bu etkiyi uyandıran beş zihin durumu vardır. Bunlar *tekhne, episteme, phronesis, sophia ve nous'tur*. Bunları sırasıyla *yetenek, bilme, aklı başındalık, kavrayış ya da bilgelik* ve *akli sezgi* olarak çevirebiliriz (3. 1139^{b}16-17).

Yetenek ve aklı başındalık pratik bilgi biçimleridir: yani neyin nasıl yapılacağının bilgisidir. Mimarlık ve tıp gibi yetenekler bir şey üretmekle (*poiesis*) ortaya konurlar, eserleri de ev gibi somut ya da sağlık gibi soyut şeyler olabilir. Öte yandan aklı başındalık, insan etkinliğinin (*praksis*) ortaya koyduğu ürünlerden ziyade bizzat insan etkinliğinin kendisiyle ilgilidir: insan için neyin iyi, neyin kötü olduğuna yönelik doğruları bulup çıkaran, akıl yürütmeye dayalı bir üstünlük olarak tanımlanır (4. 1140^{b}5, ^{b}21).

Eylemle elde edilebilen iyilikler üzerinde enine boyuna düşünmek aklı başında insanın karakteristiğidir: o, şimdi olduklarından başka türlü olmaları mümkün olmayan şeylerle ilgilenmez (7. 1141^{b}9-13). Böylece aklı başındalık, değişmez ve ebedi yapıdaki şeylerle ilgilenen bilmeden ve bilgelikten farklıdır. Ruhun akıllı parçası iki bölüme ayrılır: *logistikon* ebedi hakikatleri değerlendirip davranışa dönüştürürken, *epistemonikon* ebedi hakikatlerin bizzat kendileri üzerinde tefekkürde bulunur. Bu bölümlerin her biri kendilerine özgü aretelerine sahiptir: ilkininki aklı başındalık, ikincisininki kavrayış ya da bilgeliktir. Diğer zihinsel erdemler ya *phronesis* ya da *sophia*nın bölümlerini oluştururlar, mesela *sophia, nous* artı *episteme*den oluşur (7. 1141^{b}3-4).

Aristoteles, sophianın tanrısal, yüce ve yarar gözetmeyen şeyleri konu edindiğini söyler: Thales ve Anaksagoras gibi ünlü filozofların bilge olmalarının sebebi de buydu. Nousun ne olduğu ise pek açık değildir: genelde, aklın duygusal parçasına karşıt olan bilişsel parçasına denk gelecek şekilde ele alınmış ve insanın bütün zihinsel donanımını ifade etmekte kullanılmıştır. (bkz. 1. 1139^{a}17, 2. 1139^{b}5). Ama burada kuramsal bilimlerin ilk ilkelerine yönelik bir sezgi, yani epistemenin temelini oluşturan kanıtlanamaz düzeydeki zorunlu hakikatlere yönelik bir kavrayış anlamında

kullanıldığı anlaşılıyor (6. 1140^{b}31-41^{a}9). Episteme ile birlikte insanın en yüksek zihinsel başarısı olan *sophia*yı oluşturan da işte budur.

Etik, epistemenin ya da bilimin içeriğinin ne olduğuna yönelik herhangi bir açıklama yapmaz. Bu konu, *İkinci Analitikler*'in ilk altı kitabında açıkça ve uzun uzadıya masaya yatırılır. Aristoteles, herhangi bir durumdaki bir şeyi bilmenin, onun neden o durumda olduğuna dair bir açıklama edinmek ve neden başka türlü olamayacağının farkına varmak olduğunu söyler. 'Eğer bilgi buysa,' diye ekler; 'kanıtlamacı bilgi için, doğru, ilksel, dolaysız ve varılan sonuçtan daha açık biçimde bilinen şeylere bel bağlamak zorunludur ve bunlar o sonucu öncelemeli ve onun için açıklayıcı olmalıdırlar.' (*APo*. 1. 2. 70a 20-2). Bilimsel bir bilgi kümesi kanıtlamalarla inşa edilir. Bir kanıtlama özel bir tür tasımdır: öncülleri doğru, zorunlu, evrensel ve sezgi yoluyla doğrudan edinilen ilk ilkelere kadar geri götürülebilmelidir. Bu ilk, kendiliğinden açık ilkelerin bilimin ortaya koyduğu sonuçlarla ilişkisi, kuramların aksiyomlarını oluşturmakta olmalarıdır.

İkinci Analitikler, bilime yönelik bu açıklamaya dair çözümsüz bir sorun içerir. O da şu ki, burada verilen tanım, Aristoteles'in kendi bilimsel çalışmalarının oluşturduğu o zengin külliyata hiç uymaz. Birçok nesilden akademisyen, onun eserlerinde kanıtlamacı tasıma dair tek bir örnek bulmak için beyhude yere gayret sarf edip durdular. *İkinci Analitikler*'in bilimsel yöntem üzerine yapılmış bir çalışma değil, bilimsel yorumlamaya dair bir dizi genel bilgi olduğu açıktır.[4] Ama Aristoteles'in kendi çalışmaları da zaten yöntemsel değil, açıklayıcı çalışmalardır ve *İkinci Analitikler*'de ortaya konan modelin yanından bile geçememektedirler.

Aristotelesçi bilim anlayışından mahrum olan sadece Aristoteles'in kendi eserleri değildir. Bütün bir bilimsel keşifler tarihinde bu tür bir bilimin eksiksiz bir örneğine rastlamak mümkün değildir. Aristoteles tarafından verilen örneklerin çoğu aritmetik ve geometriden alınmıştır ve düşüncelerinin, kendi döneminin matematikçilerinin çalışmalarından etkilendiği açıktır. Aristoteles'in ölümünden sonra Öklid, kendi aksiyomatik geometrisini geliştirdiğinde, *İkinci Analitikler*'de anlatılan ideal bilimin bir örneği ortaya konmuş göründü ama iki bin yıl sonra Öklid'in aksiyomlarından

---

4 Bkz. J. Barnes, 'Aristotle's Theory of Demonstration', J. Barnes ve M. Schofield, ve R. Sorabji (ed.), Articles on Aristotle, i: Science (London: Duckworth, 1975).

birinin de kendiliğinden açık bir zorunluluktan uzak olduğu fark edildi. Gottlob Frege'nin yirminci yüzyılda başarmaya çalıştığı mantığı ve aritmetiği aksiyomatikleştirme projesi, aynı kadersizlik nedeniyle suya düşmüştü. Son olarak, Spinoza'nın on yedinci yüzyılda giriştiği felsefeyi aksiyomatikleştirme teşebbüsü de, *İkinci Analitikler*'de ortaya konan idealin ham hayalden ibaret olduğunu göstermekten başka bir işe yaramadı.

Epikürcü Epistemoloji

Helenistik dönemde epistemoloji, felsefe açısından Platon ve Aristoteles'in dönemlerindekinden daha önemli bir konum edindi. Ona ayrı bir felsefe dalı olarak bir ad veren ilk kişi Epikür'dü. Onu 'kanonik' diye adlandırdı. Bu sözcük, Eski Yunanca'da cetvel ya da ölçü çubuğu anlamına gelen 'kanon' sözcüğünden gelir. Fakat Epikür ve diğer Helenistik filozoflar, 'kanon' sözcüğünden ziyade 'kriterion' yani 'ölçüt' sözcüğünü kullandılar. Epikür'e göre doğruluğun üç ölçütü vardır; duyum, kavram (*prolepseis*) ve duygu.

Epikür'e göre bilginin kaynağı duyumdur. Epikür, duyuların kendi doğalarına uygun düşen nesneler hakkında yanılmayacakları yolunda güçlü bir sav geliştirmiştir. Bu sav Lucretius tarafından şık bir biçimde şöyle dile getirilir:

> Doğru kavramının, tam da duyulardır kaynağı
> Hangi şahitlik onların iddiasına karşı çıkabilir?
> Duyuların imanına galip gelip de
> Hangi yüksek hakikat yanlışı izleyecek?
> Aklın duyuyu eleştirmeye ne hakkı var!
> Akıl ne zaman yanlış duyudan bir hükme varmış?
> Eğer duyuların söyledikleri doğru değilse
> Aklın kendisi de hiçtir, yanılgıdadır
> Gözün gördüğünü yadsıyabilir mi kulak?
> Dokunma kulağı, tad alma dokunmayı yalanlar mı hiç? (4. 478-87).

Lucretius da Aristoteles gibi, bir duyunun, doğasına uygun düşen nesne hakkında verdiği hükmün başka bir duyu tarafından doğrulanamayacağına işaret eder. Ama Epikürcüler duyunun kendi izlenimlerini de asla doğ-

rulayamayacağını iddia ederek Aristoteles'ten öteye gittiler: her izlenim eşit güvenilirliğe sahiptir ve bu yüzden bir duyuya herhangi bir zamanda görünen şey doğrudur (Lucretius, 4. 497-9; D.L. 10. 31).

Epikürcüler, görünüşleri güvenilirlikleri bakımından derecelendirmek yerine onların tümüne birden eşit muamele ederek Aristoteles'in, bir kulenin uzaktan bakıldığında yuvarlak, yakınına gelindiğinde kare biçiminde görünmesi örneğindekine benzeyen çelişik izlenimler konusunda uyguladığı yöntemi bertaraf ettiler. Sextus Empiricus, Epikür'ün sorunu nasıl ele aldığını açıklarken, görmeyi, görsel bir nesneden yayılan bir imge sağanağıyla karşılaşmak şeklinde ele alan atomcu anlayışın yardımına başvurur.

> Bir kule uzaktan bakıldığında küçük ve yuvarlak, yakından bakıldığında büyük ve kare biçiminde göründüğünde görme duyumuzun hatalı olduğunu söyleyemem. Bilakis görme duyum her iki durumda da tamamen haklıdır. Küçük ve yuvarlak algılanan şey, gerçekten de küçük ve yuvarlaktır çünkü imge havada seyahat ederken kenarları keskinliğini yitirir. Büyük ve farklı bir biçimde göründüğündeyse yine gerçekten büyüktür ve göründüğü biçimdedir. Ama bunların ikisi aynı şey değildir (*M.* 7. 208).

Epikür, bunların aynı şeyin iki farklı görünüşü olduğu yolundaki ortak izlenimimizin algıdan değil, 'yanlış sanı'dan kaynaklandığını söyler. Duyuların yanılmazlığına itiraz olarak öne sürülen düş ve hayal gibi durumları da yine aynı şekilde ele alır. Orestes, gazap perilerini gördüğünü düşündüğünde, onun bu görüşü bir yanılgı değildir çünkü gördüğü imgeler gerçekten vardır; fakat bunlar onun zihnindedir ve Orestes, sadece bunların dış dünyada bulunan cisimler olduğu yanılgısına düşmüştür (S.E. *M.* 8. 63). 'Duyu-izlenimi' ile ona eşlik eden ama ondan farklı olan 'sanı' arasında keskin bir ayrım yapmamız gerekir (D.L. 10. 51).

Bu yüzden duyular, yanılmazlıklarına rağmen hakikatin ilk ölçütüdürler, bilgimizi yapılandırmamız için sağladıkları temel biraz zayıftır, o kadar. Bunlardan, ikinci ölçüt olan kavramlara geçmemiz gerekir. Epikür'ün kullandığı 'prolepsis' sözcüğü genellikle 'ön hüküm' olarak çevrilir ama bu yanlış bir çeviridir, bunun sebebi kısmen önyargıyı çağrıştırmasından, kısmen de verdiğimiz örneklerin çoğu 'beden', 'insan', 'inek', 'kırmızı' gibi tek bir sözcükle ifade edildiği halde, bu kavramın önermenin bütünü tarafın-

dan dile getirilen bir şeyi ifade etmekte olmasındandır. Bir kavram, ('inek şu şu türde bir hayvandır' şeklindeki bir açıklama cümlesinde ifade edilebilen) bir sözcük tarafından imlenen şeyin, ne türden bir şey olduğuna ilişkin genel bir nosyondur. 'Prolepsis' sözcüğündeki 'pro', X kavramının, X hakkındaki deneyimden türetilen bir bilgi kümesi olmadığı, deneyimde karşımıza çıkan tekil bir durumun X olup olmadığını önceden fark etmemize imkân sağlayan bir kalıp olduğu anlamına gelir. Kavramlar kanıtlanmaları gereken şeyler değildir: kendileri kanıtta kullanılan şeylerdir (D.L. 10. 33, 38). Gerek Epikür'ün, gerekse ardıllarının eserlerinde, kavramın kaynağı belirsiz bırakılmaktadır. Kavramlar bütünüyle deneyimin bir ürünü değildirler çünkü deneyimin temelini oluşturan duyumları sınıflandırabilmemizi sağlayan araçları onlar sağlarlar. Ama kavramlardan bazıları deneyim ürünüymüş gibi görünürler, belki de deneyimin yanlış yorumlanmasından doğarlar; Tanrı kavramı gibi mesela (Lucretius 5. 1169-71).

Epikür'e göre duyumların ve kavramların her ikisi de açıktır (aynısı duygular için de geçerlidir ama bunlar farklı bir bağlamda değerlendirileceklerdir). Yapısı gereği açık olmayan sanılarımızı işte bu açık unsurlara binaen oluşturmak durumundayızdır. İşe duyularla başlarız ve ardından duyuların tanıklıklarına dayanarak yaptığımız akıl yürütmeler aracılığıyla açık olmayan şeyleri çıkarsarız (D.L. 10. 39). Kanaatler ve kuramlar, duyular onların aleyhinde şahitlik ettiklerinde yanlış olurlar (D.L. 10. 50-1). Bir kanaat, duyularla doğrulandığında doğru olur; bir kuram ise duyular tarafından yalanlanmadığı sürece doğrudur (S.E. *M.* 213). Bu ikinci iddia şaşırtıcı görünmektedir; kanıtlarla uyuşuyor görünen çelişkili bir kuram olamaz mı? Epikürcüler bu olasılığı kabul ederler; bu yüzden Lucretius, yerdeki bir cesedin ölüm nedeni hakkında farklı varsayımlar bulunabileceği gibi, yıldızların hareketlerine dair de farklı açıklamalar olabileceğini kabul eder (6. 703-11). Böyle bir durumda ortaya atılan açıklamaların hepsi kabul edilecektir: kendi dünyamızda hangisinin doğru olduğunu bilemeyecek olsak da, bu savların her birinin, evrenimizdeki sayısız dünyaların birinde ya da ötekinde doğru olması olasıdır (5. 526-33).

Stoik Epistemoloji

Erken dönem Stoacılar, bilginin doğası üzerine Epikürcülerle bazı ortak varsayımlara sahipti. Epikürcüler gibi onlar da bilginin yanılmaz duyu-iz-

lenimleri ile ilksel ve sonradan edinilmiş kavramlar olmak üzere iki ayrı temel üzerinde yükseldiğine inanmaktaydılar. Kavramlar konusunda Epikürcülerden daha aydınlatıcıydılar ve bilginin kökenine ilişkin, Aristoteles'inkine çok benzeyen bir açıklama getirmişlerdi. Bir insan doğduğunda aklı boş bir kâğıdın yüzeyi gibidir ve büyüyüp aklını işlettikçe bu sayfaya kavramlar yazılmaya başlar. İlk edinilen kavramlar duyulardan gelir: bireysel deneyimler bellekte izler bırakır ve bellek deneyimle inşa edilir. Bazı kavramlar sonradan öğrenilirken ya da bir amaç doğrultusunda icat edilirken bazılarıysa doğal biçimde kendiliğinden ortaya çıkarlar. İşte 'prolepsis' adını hak eden de bunlardır (LS 39E). Bu tür kavramlar bütün insanlarda ortak olarak bulunurlar: bunlar hakkındaki görüş ayrılıkları farklı bağlamlarda farklı biçimde ele alınmalarından ileri gelir. Mesela herhangi bir eylem, bir insan tarafından cesurca kabul edilirken, bir başkasınca çılgınlık olarak görülebilir (Epiktetos, 1. 22. 3).

Stoacılar, zihin durumlarını Epikürcülerinkinden daha gelişkin biçimde sınıflandırmışlardı. Kuşkucuların saldırılarına direnebilecek bir epistemoloji geliştirmek istiyorlardı. Platon'dan bu yana birbirlerine karşıt şekilde konumlandırılan iki zihin durumu olan bilgi (*episteme*) ve sanıya (*doksa*), kavrama (*katalepsis*) dedikleri üçüncü bir durum daha eklediler. Sextus Empiricus şöyle der. Stoacılar;

> Bilgi, sanı ve bunlar arasında yer alan kavrama olmak üzere birbirleriyle bağlantılı üç şey olduğunu söylerler. Bilgi, güçlü, sağlam ve karşı savlarla değiştirilemeyecek olan bir kavrayıştır; inanç zayıf ve yanlış onaydır, kavrayışsa ikisinin arasında yer alır ve kavrayışsal bir görünüşün onaylanması anlamına gelir (*M* 7. 150-1).

Böylece bu noktada bilginin tanımına yeni bir unsur daha ekleniyor: bilgi karşı savlarla değiştirilemez. Bu sağlam bir anlayış gibi görünüyor. Eğer p'yi bildiğimi iddia ediyorsam, birçok şeyin yanı sıra, kimsenin bana p'ye yönelik sanımı terk ettirecek (haklı) savlar ileri süremeyeceğini de iddia etmiş olurum. Bu, p olduğuna inanıp p olmadığı savına da açık olduğum durumdan farklıdır. Bu sonuncusu, sanı zayıf bir onaydır derken ne kast edildiğini ortaya koyar. Bu da (olasılıkla) yanlıştır: 'X, p olduğunu biliyor ama p yanlıştır' demek saçma olduğu halde 'X, p olduğunu sanıyor ama p yanlıştır' demekte saçma bir şey yoktur. Ama yukarıdaki metinde yer alan

en ilginç nokta, kavrayışın, kavrayışsal görünüşler (*phantasia kataleptike*) doğrultusunda tanımlanıyor olmasıdır.

'Görünüş', duyulara görünen şeyin yanı sıra, diğer türden sanı adaylarını da içeren geniş kapsamlı bir terimdir. Kavramalar da yine aynı şekilde duyu ya da akıl kaynaklı olabilirler (D.L. 7. 529. Görünüş, sanıyla aynı şey değildir: sanı fazladan bir öğe olan onayı da içerir; onay, görünüşten farklı olarak iradi bir durumdur. Görünüş, onayı hak ettiğinde kavrayışsaldır. Kavrayış bilgi ve sanı arasındadır ve sanıdan farklı olarak asla yanılmaz ve bilgiden farklı olarak asla bir insanın aklındakileri değiştirme niyeti içermez.[5]

Kavrayışsal bir görünüşün 'var olandan doğduğunu ve var olandan etkilenerek onun birebir damgasını taşıdığını' söyleyebiliriz (D.L. 7. 46; Cicero, *Akad.* 2. 77). Tamam: böyle bir izlenimin (onu böyle adlandırabiliriz) onaya uygun olduğu açıktır. Zenon, bilge insanın sadece sanılara sahip olmakla yetinmeyeceğini söyler (Cicero, *Akad.* 2 77); ve bunun da bilge insanın sadece kavrayışsal görünüşleri onaylamasıyla başarılabileceği kuşkusuzdur. Ama bir görünüşün kavrayışsal olup olmadığını nasıl bileceğiz? Bu, görünüşün beni onaya mecbur bırakacak bir açıklıkta ve seçiklikte olması meselesi midir ve böylece ben de hiçbir zaman tam bir çözüme sahip olmayıp hep ikna mı edilmiş olurum? Yoksa alıkoyduğum şeye onay verip vermeyeceğime karar verirken ölçüt olarak kullanabileceğim bazı belirgin özellikler bulunmakta mıdır? Bu konuda sahip olduğumuz göstergeler pek açık değilse de, günümüze ulaşmış olan örneklerden yola çıkarak bazı ölçütler ortaya koyabiliriz.

Birincisi; akıl hastası bir insanın izlenimlerinin kavrayışsal olmadığını söyleyebiliriz (Stoacılar bazen bunların gerçek birer izlenim olduğunu bile reddeder ve onlara 'phantasma' derler; D.L. 7. 49). Bunlar tamamen hariçten ve rastlantı eseri ortaya çıkarlar ve bu yüzden Stoikler bunlar hakkında pek olumlu düşünmemiş ve onlara onay vermemişlerdir (S.E., *M.* 7. 248). Ama bu tür izlenimlere onay verilseydi bile, bunun onları kavrayışsal yapmayacağı açıktır çünkü doğru değildirler ve sadece doğru bir görünüş kavrayışsal olabilir. Peki, akıl hastalarının ihlal etmekte oldukları epistemolojik kural nedir? Belki de izlenimlerindeki ayrıntı düzeylerini tahlil

---

5 Frede, *CHHP* 296 vd.

edememektedirler: ikinci bir bilgi olarak şu verilebilir: bir izlenim, karşılık geldiği nesnenin bütün özelliklerini yineleyebilecek ölçüde kapsamlı olmalıdır. Yüzüğün üzerindeki bir damganın, balmumu üzerine bütün vasıflarını tastamam yansıtabilmesine benzer şekilde, nesnenin kavrayışını yaratan izlenimler de onun bütün özelliklerini kapsamalıdır' (S.E., *M*. 2. 750). Ama eğer kavrayışsal izlenimler ayrıntı bakımından tamamen kapsamlı olanlarıysa o zaman pek nadir rastlanan şeyler olsalar gerektir.

Belki de kavrayışsal izlenimlerin, kendilerine has bir ikna edicilik vasfına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Zaten Stoacılar da izlenimleri ikna edicilikleri bakımından dört sınıfa ayırmışlardı:

1. İkna edici; mesela "gündüzdür, 'konuşuyorum.'
2. İkna edici olmayan; mesela 'karanlıksa, gündüzdür.'
3. İkna edici olan ve ikna edici olmayan; mesela felsefi paradokslar.
4. Ne ikna edici olan, ne de ikna edici olmayan; mesela 'yıldızların toplam sayısı tek sayıdır.'

Ama ikna edicilik doğruluğun garantisi değildir: sudaki küreğin bükük görünmesi yeterince ikna edici bir görüntüdür ama yine de yanlış bir izlenimdir. Bilge bir insanın ikna edici olan her görünüşü doğru kabul etmekte ayak direyip, sadece ikna edici değil aynı zamanda makul olan görünüşlere onay vereceği açıktır. İşte bu yüzden Posidonius, bazı son dönem Stoacıların, kavrayışsal izlenimlerin yanı sıra, doğru uslamlamayı da doğruluk ölçütü olarak kabul ettiklerini aktarır (D.L. 7. 54).

Ama mesele göründüğünden daha karmaşık... Kavrayışsal izlenimlere ek olarak akla uygun izlenimler de vardır. Kral Ptolemaios Philopator tarafından tuzağa düşürülüp balmumundan narları gerçek sanan bir Stoacı, onların nar olduğu önermesine değil, nar olduklarını sanmanın akla uygun (*eulogon*) olduğu önermesine onay verdiğini söyleyerek kendini savunmuştur. Demek ki akla uygun bir izlenim, gerçek dışı olanla da uyumlu olabilir (D.L. 7. 177). Eğer öyleyse bir görünüşün kavrayışsal olup olmadığını belirlemek uslamlamayla ilgili bir sorun gibi görünmemektedir. Erken dönem Stoacılar kavrayışsal izlenimlerin ayırt edici özelliklerini belirlemek yolunda bize bundan daha fazla yardımcı olmamışlardır.

Stoacıların bu konudaki tutumlarının zayıflığı, üçüncü yüzyılın son dönemlerinde Yeni Akademiye başkanlık eden Arkesilaus tarafından ortaya konmuştur. Arkesilaus, kavrayışsal bir izlenimin 'tıpatıp kendisi gibi olan bir şey tarafından etkilenip damgalanmış bir şey' olduğu yolundaki Stoacı tanıma itiraz etmiştir. Doğru olandan ayırt edilemeyecek olan yanlış bir izlenim olamaz mı diye sormuştur. Zenon, bir izlenimin, ona çok benzeyen yanlış bir izlenim bulunduğu sürece (doğru bile olsa) kavrayışsal bir izlenim olamayacağında mutabıktır. Bu yüzden tanımı değiştirip ifadeye 'var olmayandan doğamayacak türden' ifadesini eklemiştir (Cicero, *Akad.* 2. 77; S.E., *M.* 7. 251). Ama Stoacıların, birbirlerine tıpatıp benzeyen izlenimler arasında hata kaldırmayacak ölçüde ayırt edici işaretler bulmayı nasıl başardıkları ya da doğru bir görünüşün olduğu her yerde ona ayırt edilemeyecek ölçüde benzeyen yanlış bir kopyanın da her zaman varsayılabileceği yolundaki kuşkucu iddiayı nasıl yanıtladıkları pek açık değildir.

Akademik Kuşkuculuk

Stoik epistemolojinin kuşkucu bir bakış açısıyla eleştirilmesi şaşırtıcı değil. Ama bu eleştirinin Platon'un mirasçısı olan Akademi'den gelmiş olması gerçekten şaşırtıcı. Platoncu külliyatın bugüne kadar ortaya konmuş en dogmatik felsefelerden birini içerdiği kuşku götürmez. Son dönemlerinde Akademi'yi yöneten Arkesilaus ve onun ardılı Karneades, kendi düşünsel köklerini daha eskiye dayandırdılar. Soru cevap yöntemiyle yanlış savları bilgiye evirmekle ünlenmiş olan Sokrates'e başvurdular (Cicero, *Fin.* 2. 2). Sokrates'in kendisi hiçbir felsefi bilgi ortaya koymamış ve ardında hiçbir felsefi eser bırakmamıştır; Arkesilaus ve Karneades her iki bakımdan da onu takip etmişlerdir. Ama Sokrates'ten daha ileri giderek, sadece felsefi konularda değil, gündelik konularda da yargıyı askıya almaya dayanan daha köktenci bir kuşkuculuk ortaya koymuşlardır.

Arkesilaus ve Karneades, geride hiçbir yazılı eser bırakmamış olsalar da, Akademik Kuşkuculuktan çok etkilenen, Karneades'in öğrencisi Philo'dan dersler alan ve *Akademika* isimli eserinde kuşkucu tartışmalar üzerine oldukça canlı açıklamalar yapan Cicero sayesinde kuşkuculuk hakkında yeteri kadar bilgiye sahibiz. Ondan ve diğer kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, Akademik Kuşkucular, yanılmaz bir izlenim olamayacağını gösteren bir dizi argüman geliştirmişlerdir.

Kendisine ayırt edilemeyecek kadar benzeyen (kavrayışsal olmayan) başka bir izlenimle eşleştirilemeyecek duyu kaynaklı bir doğru izlenim yoktur. Fakat eğer iki izlenim ayırt edilemez durumdalarsa bunlardan birinin kavrayışsal olup ötekinin olmaması mümkün değildir. Bu yüzden hiçbir izlenim, doğru bile olsa, kavrayışsal değildir. Bu savı örneklemek için birbirlerine tıpatıp benzeyen ikiz kardeşler olan Publius Geminus ve Quintus Geminus'u ele alalım. Biri, Publius'a bakıp da Quintus'a bakmakta olduğunu düşündüğünde, Quintus'a baktığında edineceği izlenimle birebir örtüşen bir izlenim edinmiş olacaktır. Dolayısıyla izlenimi kavrayışsal bir izlenim değildir: Bu durum, Zenon'un tanımının sonuç cümlesini karşılamamaktadır: 'var olmayandan kaynaklanamayacak türden bir izlenimdir' (Cicero, *Akad.* 2. 83-5).

Stoacıların, buna yanıt olarak, birbirine her bakımdan benzeyen iki nesne bulunması imkânını yadsıdıkları anlaşılıyor. Stoacılar, sonraları ayırt edilemezlerin özdeşliği olarak bilinecek olan bir sav ileri sürmüşlerdir: birbirinin tıpatıp benzeri olan iki kum tanesi, iki saç teli bile yoktur. Akademikler bunun yersiz bir sav olduğunu söylemişlerdir; ama bu savın, kuşkucuların, doğru izlenimlerin daima yanlış kopyalarıyla karıştırılma eğiliminde olduğu yolundaki savlarından daha yersiz olmadığı da açıktır.

Aslında Stoacıların yanıtı, kuşkucuların itirazını nasıl yorumladığımıza bağlı olarak ya gereksiz ya da yetersiz görünmektedir. Kavrayışsal olandan izlenim elde etmeme engel olan şey, sadece bir hata yapma olasılığı ise o zaman Stoacı, kavrayışsal izlenimi kurtarmak adına, doğru bir izlenimin hangi durumda olursa olsun yanlış olanla karıştırılamayacağı savına gerek duymayacak, bunun sadece bazı durumlarda böyle olduğu savına gereksinecektir. Öte yandan aldatıcı bir kopyanın sadece varsayılması bile bir izlenimin kavrayışsallığının altını oymaya yeterlidir. Böyle bir durumda, ayırt edilemezlerin özdeşliği savı da sorunu gideremeyecektir. Senle konuşmakta olduğumdan adım kadar emin olsam da, sana birebir benzeyen, varlığından haberdar dahi olmadığım bir ikizin olduğunu ve konuşmakta olduğum kişinin aslında o olduğunu hayal edemez miyim?

Kuşkuculuğun farklı dereceleri vardır. Bir kuşkucu (bilginin bazı ya da bütün alanlarında) gerçek bir bilginin olanaklı olduğunu reddetmekle yetinebilir. Böyle bir kuşkucu, bilgi değeri taşıdıkları iddia edilmediği sürece, belli konularda birtakım sanılara sahip olunmasına itiraz etme gereği

duymayacaktır. Kendisi de belli konularda belli sanılar taşıyabilecektir ve bilgi diye bir şeyin olmadığı sanısı da bunlardan biridir. Bilgi diye bir şeyin olmadığı savı bilgi olarak sunulmadığı sürece burada bir çelişki yoktur. Arkesilaus, Sokrates'in hiçbir şey bilmediği yolundaki savını yeni bir bakış açısıyla tanıtlamış olmaktadır (Cicero, *Akad.* 1. 45).

Daha radikal bir kuşkucuysa, bilginin olanaklılığını reddetmekle kalmayacak, sanının uygunluğunu da sorgulayacaktır. Sadece kesinliğin sağlam yapıdaki onayından değil, sanının kesinlikten uzak yapıdaki onayından da imtina edecektir. Arkesilaus'un böyle bir kuşkucu olduğu anlaşılıyor. Cicero'nun aktardığına göre Arkesilaus şöyle demekteydi; 'kimse herhangi bir şeyi onaylayamaz, doğrulayamaz ya da onay sunamaz; bunun yerine aceleciliğimizi zapt ederek yanlışa düşmekten imtina etmekle yetinmeliyiz. Bir şeyin yanlış ya da bilinmez olduğunu kabul etmek aceleciliktir ve hiçbir şey aceleyle edinilmiş bir kavrayışı onaylamaktan ya da benimsemekten daha utanç verici değildir.' Arkesilaus, onayın askıya alınması yolundaki görüşünü güçlendirmek için, her savın lehinde ve aleyhinde argümanlar geliştirmeyi denemiştir (*Fin.* 5. 10). Akademisyenler onun argümanlarının tamamen *ad hominem* (*şahsi*) olup olmadığından ya da kendisiyle çelişip kendi kuşkucu konumuna da doğruluk onayı verip vermediğinden emin olamamışlardır.[6]

Sahip olduğumuz antik kaynaklardan bazılarına göre Karneades, bilginin olanaklılığını reddedip bilge bir insanın sadece sanılar üzerine hüküm geliştirebileceğini düşünen daha az radikal bir kuşkucuydu. Bu iki akademik kuşkucu, eleştirilerini Zenon'un düşüncelerinin farklı kısımlarına yöneltmişlerdi. Zenon, sadece sanılarla hareket eden bir insanın bilge olamayacağını ve bilge insanın, sadece kavrayışsal izlenimlere bel bağladığı müddetçe vereceği onayların hepsinin bilgi hükmü taşıyacağını savunmaktaydı. Arkesilaus ve Karneades, kavrayışsal izlenimler olamayacağı ve bu yüzden bilgi diye bir şeyin de olmadığı konusunda mutabık olsalar da, bunlardan ilki, bilge insanın hiçbir şeye onay vermeyeceği, ikincisi ise bilge kişinin sadece sanılara onay vereceği çıkarımında bulunmaktaydı (Cicero, *Akad.* 2. 148).

Karneades'in yaklaşımını değerlendirirken, epistemolojistin araştırdığı zihinsel olguları daha incelikli bir çözümlemeden geçirmemizi gerektiren

6 Bkz. Schofield, *CHHP* 334.

bir başka mesele daha var. Görünüş ile görünüşe verdiğimiz onay arasında kabaca bir ayrım yapmak yerine, yatkınlık (*horme*) denen yeni bir nosyon ortaya koymalıyız. Onay, gönüllü bir işken ve elde tutulabilirken, görünüş, bilindiği üzere bizim kontrolümüz dışında ortaya çıkar. Ama görünüş kaçınılmaz biçimde yatkınlık tarafından izlenir ve bu yatkınlığı, gerçeği bulup yanlıştan kaçınmamızı sağlayan zihinsel onay olmaksızın da izlemek mümkündür (Plutarkh, *adversus Coloten* 1122 LS 69A; Cicero, *Akad.* 2. 103-4 LS 69I).

Bu ayrım, radikal kuşkuculuğun ortak itirazına yönelik bir cevap olarak ortaya konmuş görünmektedir: eğer kuşkucu, yargıyı askıya alıyorsa gündelik yaşamını nasıl sürdürecektir? Eğer boş bir işse niye hamama gitsin ki? Yanıt, kuşkucunun bunun gerçek bir hamam olup olmadığı konusunda bir yargıda bulunmayacağı, sadece hamama girme itkisi doğrultusunda hareket edeceği şeklinde olacaktır. Bilge bir adam felsefi olmayan tartışmalarda sorulara 'evet' ve 'hayır' diye yanıt vererek yatkınlıklarını izleyebilir.

Pironcu Kuşkuculuk

M.Ö. Birinci yüzyılda, Akademiklerin, kuşkuculuğu kabul edilemez bir şekilde sulandırdıklarını düşünen daha köktenci bir kuşkuculuk okulu ortaya çıktı. Bu okulun kurucusu Aenesidemus idi ama o ve takipçileri kendi kuşkuculuklarını, Büyük İskender'in ordusunda asker olan Elis'li Piron'un etkisiyle Pironculuk olarak andılar ve onu kurucu babaları olarak kabul ettiler. Aenesidemus, Pironculuğun Akademik Kuşkuculukla olan farklılıklarını ortaya koyduğu, Pironcu doğrultuda araştırmalar içeren ve bugün kayıp olan bir kitap kaleme aldı. Bu bölümde ele aldığımız kuşkucu savların tümünü bir araya getirdi ve onları, Aenesidemus'un On İlavesi olarak ünlenen on başlık altında sınıflandırdı. Bunlara ilişkin bilgimiz de antik dönemde yaşamış birçok kuşkucuya dair bilgimiz gibi, M.S. ikinci yüzyılda yaşamış Pironcu bir kuşkucu olan Sextus Empiricus'tan gelmektedir.

Sextus, ardında üç kitaptan oluşan *Pironculuğun Ana Hatları* ve on bir kitaptan oluşan *Akademiklere Karşı* isimli iki eser bıraktı. Bu kitaplarda, sonraki döneme ait literatürde karşımıza çıkan ve çoğu bir daha kullanılmamış olan yanılgı kaynaklı neredeyse bütün kuşkucu argümanları bir

araya getirdi. Bu kitapta; sarılık hastasının her şeyi sarı görmesi, kitaba uzun süre baktıktan sonra beliren ardışık görüntüler, göz kürelerini sıktığımızda her şeyin eciş bücüş görünmesi, içbükey ve dışbükey aynalar, incir yedikten sonra ekşi, fındık yedikten sonra tatlı gelen şarap, ufukta sabitmiş gibi görünen gemiler, suda eğri görünen kürek, banyoda daha tesirli hale gelen kokular, güvercinin boynundaki renklerin parlayıp sönmesi ve şu eski dostumuz olan uzaktan bakılınca yuvarlak, yakından bakılınca kare şeklinde görülen kule gibi birçok örneği bir arada buluruz.

Sextus'un kendi kuşkuculuğu Akademik Kuşkucularınkinden farksız biçimde gelişmiştir. Ona göre kuşkuculuk, sadece gündelik yaşama ilişkin algısal konular hakkında değil, felsefi konular hakkında da, hiçbir şeye onay vermeksizin görüş edinebilmektir. Sextus'un eserleri, kuşkucu tartışmalara yeni bir bakış getiriyor olması bakımından değil, ama daha erken dönemde yaşamış olan orijinal kuşkucular hakkında birçok kıymetli bilgi içeriyor olması bakımından bizim için önemli. Tarihsel kaydını tuttuğu kuşkucu geleneğe noktayı koyan da o olmuştur.

Antik epistemoloji üzerine yapılacak çalışmalar bize bilginin doğası ve kuşkuculuğun sınırları hakkında birçok şey öğretebilir. Onların bazı kavrayışları, gelecekteki bütün felsefeler için bir miras oluşturacaktır; bilgi, sadece doğru olanın bilgisi olabilir; bilgi ancak ve ancak, deneyim, uslamlama ya da diğer türden kaynaklar tarafından örtük ya da açık biçimde desteklendiği sürece bilgidir. Ve bilginin sağlam olması gerektiğini iddia eden biri, bilgisinin ilerleyen aşamalarda, haklı gerekçelerle farklı bir görüşe evrilebilme olanağını dışlamalıdır.

Ama antik epistemoloji, birbirinden farklı ama yine de ilişkili olan iki hata tarafından yoldan çıkarılmıştı. Bu hataların her ikisi de, bilgi olan her şeyin doğru olması gerektiği gerçeğinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Bu hatalardan biri, Aristoteles'in zamanından bu yana klasik epistemolojiye dadanmışken, diğeri Helenistik dönem ve imparatorluk dönemi epistemolojisine dal budak salmıştır.

İlk hata şudur. 'Bilgi olan her şey doğru olmalıdır' iki farklı biçimde yorumlanabilir.

1. Zorunlulukla, eğer p biliniyorsa, p doğrudur

ya da

2. Eğer p biliniyorsa, p zorunlulukla doğrudur.

Bunlardan (1) doğru, (2) ise yanlıştır. Eğer oturduğunu biliyorsam, o zaman oturuyorsundur zorunlu bir doğruluktur; ama oturduğunu biliyorsam oturuyor olman zorunlu bir doğruluk değildir; her an kalkabilirsin. Platon ve Aristoteles tekrar tekrar (2)'nin (1)'den ayrılmaz olduğunu düşünmüşlerdir. Bilgi ile doğruluk arasında zorunlu bir bağlantı kurarak sadece zorunlu olanın bilinebileceğini düşündükleri anlaşılıyor. (2)'nin kabulünden ebedi ve değişmez İdealar kuramı ve Aristoteles'in imkânsız ideal bilim anlayışı ortaya çıkmıştır.

Eğer bilgi olan her şey doğru ise, o zaman bilginin yanılmaz bir yetinin marifeti olması gerekir. İşte sözünü ettiğimiz yanılgı, Helenistik dönemde bu kez bu biçime girdi. Epikürcüler ve Stoacılar, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, sadece ebedi hakikatleri değil, aynı zamanda Dion şu anda yürüyor gibi dünyevi olumsallıkları da bilgi olarak görmeye hazırlardı. Ama bunun da, duyu ya da uslamlama gibi, yanılmaz biçimde işleyen yetilere sahip olursak mümkün olabileceğini iddia etmekteydiler. Bu Helenistik yanılgı, klasik dönemdeki yanılgının aynadaki yansısından başka bir şey değildir. Gelin, aşağıdaki örnekte F, bazı yetileri temsil etsin. O zaman şu doğru olacak:

> Eğer F, p'yi biliyorsa, F'nin yanılıyor olması imkânsızdır.

Ama bu, şu yanlış önermeyle aynı şey değildir:

> Eğer F, p'yi biliyorsa o zaman F'nin yanılıyor olması imkânsızdır.

Bu epistemolojik yanılgının gerek klasik, gerek Helenistik biçimleri, felsefe tarihine uzun süre gölge düşürmüşlerdir.

5.

Oluşun Bilgisi: Fizik

Önceki bölümlerde Thales'ten Platon'a kadarki Yunan düşünürlerinin, nasıl ayrıntılı bir evren tablosu geliştirdiklerini gördük. Onların ortaya koydukları fiziksel kuramlar, tarihsel bakımdan büyük önem taşımalarına rağmen, sonraki bilimsel gelişmeler tarafından geçersiz kılınmış, bugün bizim için evren hakkında aydınlatıcı olmaktan çıkmışlardır. Aristoteles'in ortaya koyduğu evren tablosu için de aynısı geçerlidir; ama Aristoteles, fizik alanındaki tartışmalara katkıda bulunmanın yanı sıra, farklı fiziksel açıklamaların gerisinde yatan nedenler hakkında da, öncüllerinin tümünden daha ayrıntılı felsefi çalışmalar yapmıştır. Onun fizik felsefesi, fiziksel sisteminin tersine, bugün önemini hala büyük ölçüde korumaktadır.

Aristoteles'in kategorilerinin ikincisi nicelik kategorisidir: bu kategori, 'ne büyüklükte?' sorusuna yanıt veren bir kategoridir ve Aristoteles bu soruya 'dört metre uzunluğunda', 'üç metre yüksekliğinde' gibi yanıtlar verir (*Kat*. 4. 1^{b}28). Aristoteles bize iki tür nicelik olduğunu söyler; süreksiz ve sürekli. Mesela bin kişilik ordu, süreksiz bir niceliktir (bkz. *Metaf*. 13. 1020^{a}7); sürekli niceliklere örnek olaraksa çizgi, düzlem, zaman ve yer örnekleri verilebilir (*Kat*. 6. 4^{b}20 vd.) Aristoteles'in sürekliliğe ve sürekli niceliklere yönelik yaklaşımı fizik felsefesinin temelini oluşturur ve bu bölümün ilk kısmı da bu konulara ayırılacaktır.

Süreklilik

Aristoteles, *Fizik*in altıncı kitabının başlarında, nicel öğeler arasındaki farklı ilişkileri açıklayan üç terim ortaya koyar: ardıllık (*ephekses*),

bitişiklik (*hama*) ve süreklilik (*synekhes*). Eğer iki şey arasında, kendi cinslerinden üçüncü bir şey bulunmuyorsa bunlar ardıl olurlar. Böylece bir takımadada yer alan iki ada, aralarında sadece deniz olduğu sürece birbirlerinin ardılıdırlar; iki gündüz, aralarında başka bir gündüz değil de, gece olduğu sürece birbirinin ardılı olurlar. Aristoteles, aralarında birbirleriyle temas halinde olan iki kenar bulunan şeylerin bitişik, aralarında tek bir ortak kenar bulunan şeylerinse sürekli olacaklarını söyler (231ª18-25) ve bütün bu tanımları, bir sürekliliğin, bölünmez yapıdaki atomlardan oluşamayacağı savını desteklemekte kullanır.

Mesela bir çizgi, büyüklüğü olmayan noktaların bir araya gelmesiyle oluşamaz. Noktanın parçaları olamayacağı için, kendisinden ayrı bir kenara sahip olabilmesi mümkün değildir: o zaman iki nokta, birbirleriyle ne bitişik, ne de sürekli olabilirler. Bir noktanın kenarının kendisiyle özdeş olduğunu söylediğimizdeyse, bu kez de sürekliliği olan iki noktanın tek ve aynı noktada olmaları gerekecektir. Noktalar birbirleriyle ardıl da olamayacaklardır: çünkü sürekli bir çizgi üzerindeki iki nokta arasında daima başka noktalar bulunabilir (231ª29-ᵇ15).

Aristoteles, aynı akıl yürütmenin uzamsal büyüklüklere, zamana ve harekete de uygulanabileceğini söyler: bunların üçü de aynı anlamda sürekliliktirler. Zaman bölünemez anlardan oluşamaz, çünkü iki an arasında hep belli bir zaman süresi olacaktır; hareketin atomu da aslında bir hareketsizlik anından başka bir şey olmayacaktır.

Aslında bölünebilirlik, niceliğin ya da büyüklüğün belirleyici bir özelliğidir ve *Metafizik*'in *Delta* kitabında yer alan Aristoteles'çi felsefi terimler sözlüğünde de bu anlamda kullanılır (1020ª7): 'her biri tekil bir bireysel varlık olan türden iki ya da daha çok bileşen parçaya ayrılabilen şeylere nicelik diyoruz.' 'Tekil bir bireysel varlık olan türden' derken ne kast edildiğini sonra açıklamamız gerekecek.

Demek ki bölünemez yapıdaki noktalar ya da anlar, büyüklüğe sahip olmasalar gerektir ve sıfır büyüklük de, sıklıkla tekrarlandığı gibi, başka bir büyüklüğe eklenemez. Ama sürekli bir niceliğin bölünemez öğelerden oluşamayacağı sonucuna bir başka yoldan da erişebiliriz. Eğer bir büyüklük sadece başka büyüklüklere bölünebiliyorsa ve her büyüklük bölünebilirse, bundan, her büyüklüğün sonsuz biçimde bölünebileceği sonucu çıkar.

Aristoteles'in sonsuz bölünebilirlik düşüncesi, kavranılması kolay bir düşünce değildir ve kendisi de bunun gayet farkındaydı. *Oluş ve Bozuluş Üzerine* isimli eserinde, savına yönelik bir dizi itirazı ayrıntılı olarak ele alır ve Demokritos'u atomculuğu benimsemeye götüren akıl yürütme zincirinin de yine aynı akıl yürütme zinciri olduğunu iddia eder. Akıl yürütme şu şekilde ilerler.

> Eğer madde sonsuza bölünebiliyorsa, o zaman gelin bu bölünmenin gerçekleştirildiğini varsayalım –eğer madde gerçekten de bu şekilde bölünebiliyorsa, bu varsayımın hiçbir çelişik sonuç doğurmaması beklenir. Bu bölünme sonucunda ortaya çıkacak olan parçaların büyüklüğü ne olacaktır? Eğer herhangi bir büyüklük taşıyorlarsa o zaman sonsuz bölünebilirlik varsayımı gereğince bunların da daha öte parçalara bölünebilmeleri mümkündür. Demek ki bunların geometrik noktalara benzeyen uzamsız parçalar olmaları gerekir. Ama bölünebilir olan her şey tekrar bir araya getirilebilmelidir; eğer başlangıçta birbirlerine eklenmiş halde birçok parça görmüş idiysem, bu parçalar talaş tozu kadar küçük olsalar bile, nasıl ayrılmışlarsa aynen o şekilde tekrar bir araya getirilebilmeleri gerekir. Ama parçalarımızın büyüklüğü yoksa o zaman başlangıçta sahip olduğumuz uzamlı yığını tekrar oluşturabilecek şekilde birbirlerine nasıl eklenebileceklerdir? Demek ki madde geometrik parçalardan oluşuyor olamaz ve bu parçalar sonsuz sayıda da olamazlar. O zaman bölünebilirliğin bir sonu olduğu ve olanaklı en küçük parçacıkların bile, büyüklük ve biçim taşıyan cisimler olmaları gerektiği sonucuna varmamız gerekir (1. 2. 316^{a}14-317^{a}3).

Aristoteles, eserlerinin bazı yerlerinde bu zorluğu aşmaya çalışır (*Ph.* 3. 6. 206^{a}18-25; 7. 207^{b}14). 'Sonsuza bölünebilmenin' 'sonsuz sayıda parçaya bölünebilme' değil, 'sonu gelmez biçimde bölünebilme' olduğunda ısrar eder. Ama herhangi bir büyüklük bir kez bölündüğünde daima daha fazla bölünebilir. Bölünebilirliğinin sonu olmaması anlamında her büyüklük sonsuz biçimde bölünebilirdir. Süreklilik sonsuz sayıda parçacıktan oluşmaz; aslında Aristoteles, aktüel bir sonsuz sayı olabileceği fikrini akla aykırı bulmaktaydı. Sonsuz olanın sadece potansiyel olarak var olduğunu söylemekteydi (3. 6. 206^{a}18).

Bu, Demokritos'un ileri sürdüğü sava yönelik güçlü bir yanıttır: ama Aristoteles, bunu allayıp pullamayı sürdürür. Potansiyelliğin farklı türleri

arasında bir ayrım yapar. Mermer bir blok, heykel olma potansiyeline sahiptir: bu gerçekleştirildiğinde, heykel bir bütün olarak tek seferde ortaya çıkıverecektir. Zamansal bir sürecin ya da dizinin bölüneceği parçalarsa farklı türden bir potansiyelliğe sahiptirler. En başta ve bir bütün olarak ortaya çıkamazlar: uyandığımda beni bekleyen günün bir sabahı ve ikindisi vardır ama bunlar bir anda gerçekleşemezler.

Bu hamle, bazı bakımlardan yersizdir. Birincisi; Aristoteles'in süreklilik konusunda savunduğu tez, genel bir tezdir: bu tezi, belli türden bir süreklilik olan zamana has bir özellikten medet umarak savunmak ters görünmektedir. İkincisi; sürekliliğin sonsuz bölünebilirliği savı, bölme süreciyle ilgili değildir. Demokritos, Aristoteles'in ona atfettiği argümanda, eğer bir şey sonsuz biçimde bölünebilirse, meselenin, bölünmenin eşzamanlı olarak gerçekleştirilebilip gerçekleştirilemeyeceğiyle değil, söz konusu bölünmenin sonucunun akla uygun ve tutarlı olup olmayacağıyla ilgili olduğunu söyler (*GC* 1. 2. 316a 18). Üçüncüsü; bir heykel üretme potansiyeliyle yapılan karşılaştırma yanlıştır.

Michelangelo, sonelerinden birinde mermer bir bloğun taşıdığı potansiyellere ilişkin güçlü bir çağrışımda bulunur.

> Sanatçının zihninde kavramlar yoktur
> Lakin büyük, mermer bir bloktadır her şey
> Sanatçının açığa çıkaracağı giz burada yatar
> Ki zihni, ellerine onu bulmasını öğretecektir[1]

Büyük bir sanatçının zihnindeki bütün tasarımları tek bir mermer bloktan eş zamanlı olarak aktüelleştirebilmesi, sürekliliğin bütün kısımlarının eş zamanlı olarak aktüelleşmesi kadar imkânsızdır. Genel anlamda ele alındığında,

1. P olması olanaklıdır ve q olması olanaklıdır

yargısından

2. P ve q olması olanaklıdır

---

1 Non ha l'ottimo artista alcun concetto
Ch'un marmo solo in se non circoscriva
Col suo soverchio, e solo a quello arriva
La man che ubbidische all'intelletto

yargısına geçilmesi yanlıştır ve bunu görmek için ‘q’nun ‘p-olmayan’ olduğu duruma bakmak yeterlidir. Bu yüzden Aristoteles’in, Demokritos’a yanıt vermek için eş zamanlı olarak edimselleşebilen ve eş zamanlı olarak edimselleşemeyen kuvveler arasında ayrım yapmasına gerek yoktu. Sürekli olan her şeyin *herhangi bir noktada* bölünebileceğini söylemek ile sürekli olan her şeyin *her noktada* bölünebileceğini söylemek arasında bir fark olduğuna işaret etmesi yeterliydi (ki şurada yaptığı gibi; *GC* 1. 2. 317ª8).

Ama soneye daha yakından bakmamız gerek. Michelangelo’nun elleri ve zihni bir mermerdeki potansiyeli açığa çıkarmak konusunda oldukça mahir idiyse de, şiirinin, potansiyelliğin doğasına dair yeterli bir felsefi kavrayış ortaya koyup koymadığı tartışılır. Potansiyel heykelleri, yontulmamış mermerin içinde gizemli bir yolla zaten hep mevcut bulunan gölge gerçeklikler olarak düşündüğü açık. Eğer potansiyellikleri gölge aktüellikler olarak kabul edersek onları sayıp üzerlerinde ölçümler yapabilirmişiz gibi geliyor. Sonsuz biçimde bölünebilir olan her şey, bu anlamda sonsuz sayıda parçaya sahip olmalıdır. Ama potansiyellikleri, gerek Michelangelo, gerek Demokritos bakımından bu şekilde düşünmek hevesine karşı koymak gerek.

Aristoteles’in Yer Anlayışı

Aristoteles’in kategorilerinden beşincisi yer kategorisidir ve bu da, örneklerde genellikle ‘Lise’de’ diye yanıtlanan ‘nerede?’ sorusuna yanıt veren kategoridir (*Kat*. 4. 2ª1). *Kategoriler*’de bu kategori hakkında bize bundan fazla bir şey söylenmiyor olsa da, *Fizik*in dördüncü kitabı, yer üzerine altı bölüm içermektedir (Aristoteles bunun zor bir konu olduğunu ve öncüllerinden bu konuda hiçbir şey öğrenemediğini söyler; 4. 1. 208ª32-3). Her cisim, en azından ilk bakışta belli bir yerdedir ve bir yerden bir yere hareket edebilir. Aynı yer, tıpkı bir şişenin önce su, sonra havayla dolu olabilmesi gibi, farklı zamanlarda farklı cisimler tarafından işgal edilebilir. Yani yer, onu işgal eden cisimle özdeşleştirilemez (4. 1. 208ᵇ29-209ª8). O zaman nedir bu yer denen şey?

Aristoteles’in eriştiği nihai yanıt, bir şeyin yerinin, onu kapsamakta olan şeyin hareketsiz uç sınırı olduğudur. Böylece yarım litre sütün yeri, onu içeren şişenin iç yüzeyidir –tabii şişe sabit olduğu sürece. Ama şişenin

hareketli olduğunu, mesela ırmakta yüzen bir sandalın üzerinde bulunduğunu varsayarsak ne olur? O zaman süt da bir yerden bir yere hareket edecek ve yeri de, hareketsiz nehir kıyısına göre belirlenerek saptanacaktır (4. 5. 212^{b}15). Azgın sularla çevrelenmiş halde sele kapılmış giden bir kütük için de aynısı geçerlidir: onun yeri de kökenini aldığı hareketsiz zemine göre belirlenecektir.[2]

Bu örneklerde de açıkça görüldüğü üzere Aristoteles'e göre, bir şey hâlihazırdaki kapsayıcısı tarafından sınırlandırılmış bir yerde bulunmakla kalmaz, kapsayıcının kapsadığı her yerde de bulunur. Yani tıpkı bir çocuğun, adresini; 'İstiklal Caddesi, Beyoğlu, İstanbul, Türkiye, Avrupa, Dünya, Evren' diye yazmasına benzer şekilde, Aristoteles de; 'şu an evrendesin çünkü atmosferdesin ve atmosfer de evrendedir; atmosferdesin çünkü dünyadasın, dünyadasın çünkü kendi özel yerindesin' diyecektir. Evren, her şeyin ortak yeridir.

Eğer bir yerde olmak, bir kapsayıcının içinde olmaksa bundan evrenin hiçbir yerde olmadığı sonucu çıkar: bu Aristoteles'in bizzat çıkarsadığı bir sonuçtu. 'Evren herhangi bir yerde değildir çünkü bir yerde olan her şey, sadece kendisi var olmakla kalmaz, aynı zamanda içinde olduğu ve onu içeren bir şeye daha sahip olur. Ama evrenin bütünü dışında bir yer yoktur' (*Ph.* 4. 5. 212^{b}14-17). Ve eğer evren bir yerde değilse, bir yerden bir yere hareket de edemez.

Aristoteles'in tanımladığı anlamıyla yerin, Newton'dan bu yana, sonsuz uzanım ya da kozmik yayılım olarak görülen uzamdan tamamen farklı olduğu açıktır. Maddi evren yaratılmış olsaydı da, olmasaydı da, Newtoncu anlamda uzam var olurdu. Aristoteles'e göreyse cisimler olmazsa yer de olmaz; ama yine de bir boşluk, yani cisim içermeyen bir yer vardır –tabii yer, aktüel cisimlerce sınırlandırıldığı sürece (4. 1. 208^{b}26). Bu yüzden Aristoteles'in yer kavramı, Kant gibi filozofları uzamın gerçekliğini reddetmeye iten güçlüklerden uzak durmayı başarmıştır. Ama Aristoteles, bu temel kavrama oldukça köhne bir unsur daha eklemiştir: doğal yere yönelik eğilim.

Aristoteles, düzenli bir evrende, dört temel öğe olan toprak, su, hava ve ateşin her birinin, üzerlerinde nedensel bir etkiye sahip olan doğal bir yere

---

2 Bkz. W. D. Ross, *Aristotle*, s. 86; *Aristotle's Physics* s. 575. (Oxford: Clarendon Press, 1936).

sahip olacağına inanmaktaydı. Hava ve ateş, doğaları gereği yukarı doğru hareket ederken, su ve toprak aşağı yönlü hareket ederler. Bu tür hareketler öğelerin doğalarından kaynaklanırken, diğer türden hareketler olumsal ve zorakidirler. Bu doğal hareketler, evrende birçok başka faktör tarafından etkilenir ve bu yüzden doğada pek az şey olması gereken yerdedir; bu arada öğelerin mevcut dağılımları, kendileri için en iyi olan yeri, yani doğal yerlerini bulma eğilimleriyle açıklanmıştır (4. 1. 208^{b}9-22). Doğal ve zora dayalı ölüm arasında ayrım yaptığımızda, Aristoteles'in doğal ve zoraki hareket arasında yaptığı ayrımın anısını yaşatmış oluruz. Ama Aristoteles'in modern takipçilerinin hiçbiri, her öğenin kendi yerini bildiği ve en mutlu haline doğasının gerektirdiği yerde olmakla eriştiği bu fazlasıyla sınıfsal evren görüşünü savunmaya yanaşmamışlardır.

Aristoteles'in Hareket Anlayışı

Aristoteles'in harekete yönelik temel yaklaşımı, yere ilişkin yaklaşımında olduğu gibi, iç içe geçtiği köhne bir kuram tarafından etkisizleştirilmemiştir: gerçekten de, harekete ilişkin yaklaşımı, Aristoteles'in fizik felsefesinin en incelikli unsurlarından biridir. Ona göre 'hareket' (*kinesis*) geniş kapsamlı bir terimdir ve hacimce büyüme ya da renk değişimi gibi farklı türden değişiklikleri kapsar (*Ph.* 3. 1. 200^{b}32). Ama bir yerden başka bir yere hareket etmek anlamındaki yer değiştirme hareketi, ona kuramını açımlamakta kullanabileceği bir çerçeve sağlamıştır.

Aristoteles'in *Fizik*in üçüncü kitabında önerdiği hareket tanımı, ilk bakışta pek de aydınlatıcı görünmez. 'Hareket' potansiyel olanın aktüelleşmesidir ve demek ki o da potansiyel olana dâhildir.' Hadi bunu açıklayalım. Eğer bir X cismi, A noktasından B noktasına hareket ediyorsa, önceden bunu yapabilecek durumda olmalıdır: A noktasındayken B noktasında sadece potansiyel olarak bulunur. Bu potansiyellik gerçekleştirildiğinde X, B noktasında olacaktır. Ama bundan sonra dinginleşecek ve hareket etmeyecektir. O zaman A'dan B'ye hareket etmek, A noktasındayken var olan bir B'de olma potansiyelinin aktüelleşmesinden ibaret değildir. Bunun, söz konusu potansiyelliğin kısmi biçimde aktüelleşmesi olduğunu söyleyebilir miyiz? Tam öyle olmayacak çünkü A ile B noktaları arasındaki orta bir noktada bulunan hareketsiz bir cismin bu potansiyelliği kısmen gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunun, aktüelleşme sürecinde olan bir potansiyelliğin

aktüelleşmesi olduğunu söylemek zorundayız ve Aristoteles'in tanımının ifade ettiği de budur. Cisim A noktasındayken iki farklı potansiyelliğe sahiptir: B'de olma potansiyelliği ve B'ye doğru hareket etme potansiyelliği. Aristoteles bu noktayı, bir cismin yavaş yavaş ısınması, bir heykelin oyulması, bir hastanın iyileşmesi, bir evin inşa edilişi gibi farklı *kinesis* örnekleriyle açıklar (3. 1. 201^{a}10-15).

Aristoteles, hareketin, kavranması güç bir kavram olduğunu ve bunun da tamamen potansiyel olan ile tamamen aktüel olan arasında bir yerde durmasından kaynaklandığını söyler. Hareketin eksik bir potansiyelliğin eksik bir aktüelleşmesi olduğunu söyleyerek, açıklamasını sloganik biçimde özetlemiş olur (3. 2. 201^{b}31). B'de olma, eksiksiz aktüelleşme olacaktır; B'ye hareket etmek ise eksik aktüelleşmedir. B'de olma potansiyelliği tam bir potansiyelliktir; B'ye hareket etme potansiyelliği ise eksik bir potansiyelliktir.

Hareket bir süreklilikir: A ile B arasındaki konumlar dizisi A'dan B'ye hareket etmek değildir. Eğer X, A'dan B'ye hareket ediyorsa; A ve B arasındaki bütün ara noktalardan geçmesi gerekir; ama bir noktadan geçmek, nokta üzerinde bulunmaktan farklı bir şeydir. Aristoteles, hareket etmekte olan her şeyin zaten önceden de hareket etmekte olduğunu iddia eder. Eğer X, A'dan B'ye gidiyorsa K orta noktasından geçer ama bundan önce A ile K arasındaki J noktasından geçmesi gerekir. A ile J arasındaki mesafe daha kısa olsa da bu mesafe de bölünebilir ve bu böyle sonsuza kadar gider. X'in üzerinden geçmekte olduğu noktadan önce geçtiği bir nokta her zaman bulunacaktır (bkz. *Fiz*. 6. 5. 236^{b}33-5). Bundan da, ilk hareket anı gibi bir şeyin olamayacağı sonucu çıkar.

Aristoteles'in hareket anlayışı, Eski Yunanca fiillerin semantik özelliklerine yönelik dikkatli bir analizle iç içe geçmiştir. Eski Yunanca'dan farklı olarak dilimizde her bir fiil zamanı için özel bir süreklilik formu bulunur. Bu esas üzere 'koşar' ile 'koşuyor' arasındaki fark dilimizde çok açıktır. 'Hareket eden her şey daha önce hareket etmişti' (kuşkulu) ile 'hareket etmekte olan her şey daha önce de hareket etmekteydi' (doğru) ifadeleri arasındaki fark da aynı şekilde çok açıktır. Aristoteles kendi dilinde, hareket edebilen değil, hareket etmekte olan şeyler hakkında konuşmakta olduğunu belli etmekte büyük güçlükler çekmişti. Yine de hareket etmekte olan her şeyin, daha önce de hareket etmekte olduğunu iddia etmekle kal-

mayıp, hareket etmekte olan her şeyin daha önce *hareket etmiş* olduğunu da iddia etmekteydi (*Fiz*. 5. 6. 237ᵇ5).

Aristoteles'e göre *kineseis* (hareketler) ifade eden fiiller olduğu gibi *energeiai* (aktüaliteler) ifade eden fiiller de bulunmaktadır (Metaf. 6. 1048b 18-36). Söylediğine göre *kinesis*, sadece hareketi değil, fakat farklı türden değişimleri ve üretimleri de kapsayan bir sözcüktür: Aristoteles bir şey öğrenmeyi, bir ev inşa etmeyi, belli bir yere yürümeyi buna örnek olarak verir. *Energeiai* sözcüğüne örnek olaraksa görmeyi, bilmeyi, mutlu olmayı verir. Bu iki fiil türünü, incelikli bazı dilbilimsel noktalar doğrultusunda birbirinden ayırır.

İlk türdeki fiiller eksik etkinlikleri ifade ederler. Şöyle ki: Eğer x yapıyorsam, demek ki henüz xlemiş değilim (eğer ev inşa etmekteysem demek ki evi daha inşa etmiş değilim v.b.). Bu fiillerin işaret ettikleri etkinlikler zamana yayılmış etkinliklerdir (NE 10. 4. 1174b 8). İkinci türden etkinlikler ise zamana yayılmış değildirler, zamanda geçerler ya da sürerler. Bir *kinesis* hızlı ya da yavaş, tamamlanmış ya da yarıda bırakılmış olabilir; oysa bir *energeia* öyle değildir. Bir şeyi hızla öğrenebilirim ama onu hızla bilemem; öğrenirken işe ara verebilirim ama bilmeye ara veremem (*NE* 10. 4. 1173ᵃ33; *Metaf*. 6. 1048ᵇ19).

Energeiai, bilme örneğinde olduğu gibi, durumları ifade eder. Bilme gibi durumların yanı sıra, bu durumların ifa edildiği ikincil enegeiailer, yani aktüelleşmeler de bulunur. O halde üç parçalı bir yapıya sahibiz: Eski Yunanca öğrenirim, Eski Yunanca bilirim, Eski Yunanca konuşurum. İkincil aktüelleşmeler hem hareketin, hem de etkinliklerin bazı özelliklerine sahiptir: Yunanca öğrenmek eksik bir süreçken, Yunanca konuşmak belli bir tamamlanma noktasını hedefleyen eksik bir süreç değildir; öte yandan Yunanca bilmek kesintiye uğratılamayacakken, Yunanca konuşmak kesintiye uğratılabilecek bir eylemdir.

Aristoteles'in sınıflandırması, gramercilerin fiil halleri olarak adlandırdıkları, genellikle fiil zamanıyla iç içe geçmiş olan ve Yunanca'da dilimizden daha fazla rastlanan olguya yönelik bir çalışma olarak görülebilir. Bugün, (neler olup bitmekte olduğunu bildiren) bitmemişlik zamanı ile (neler olup bitmiş olduğunu bildiren) bitmişlik zamanı arasında ayrım yaparken hala Aristoteles'in terminolojisini kullanıyoruz. Aristoteles'in fiil zamanlarına yönelik yaklaşımını daha önce görmüş, üçüncü bölümümüzde, *Yorum*

Üzerine'de geçmiş ve gelecek zaman önermeleri üzerine ortaya koyduğu yaklaşımı ele almıştık. Şimdi *Fizik*'de ortaya koyduğu formel zaman anlayışına göz atma sırası geldi.

Aristoteles'in Zaman Anlayışı

Aristoteles'e göre uzam, hareket ve zaman, birbirleriyle sıkı ve düzenli bir ilişki içinde olan üç temel sürekliliktir. Onun hareketi anlamakta model olarak kullandığı hareket türü, yer değiştirme hareketiydi; yani mesafe kat etme şeklindeki hareket. Hareket, kendi sürekliliğini uzamsal yayılımın sürekliliğinden alır. Zaman ise sürekliliğini hareketin sürekliliğinden alır (*Fiz.* 4. 11. 219ᵃ10-14). Böylece Aristoteles'in zaman anlayışı hareket anlayışına bağlıdır. Zamanın formel tanımı da şöyledir: zaman, önceye ve sonraya göre hareketin sayısıdır (4. 11. 219ᵇ1).

Hareketin ve zamanın birbirleriyle yakından ilişkili oldukları açıktır; ama Aristoteles'in harekete öncelik verip vermediği sorulamaz mı? Zaman olmaksızın, hareket ya da herhangi bir türden değişim gerçekleşemez. Eğer X, A'dan B'ye hareket ediyorsa önce A'da, sonra B'de olmalıdır ve her değişim, bir *önceki* durum ve bir *sonraki* durum içermek zorundadır. Ama zaman, hareket olmadan da olamaz mı? Uzun ya da kısa bir zaman süresi boyunca var olan hareketsiz ve boş bir evren tasavvur edemez miyiz?

Aristoteles, edemeyeceğimize inanır: hareketin olmadığı yerde zaman da olmaz der (4. 11. 219ᵃ1). Bu durum, zamanın hareketle özdeş olduğu anlamına gelmez. Hareketler belli şeylerin hareketleridir ve farklı türden değişimler, farklı türden hareketlerdir ama zaman evrensel ve birörnektir. Yine hareketler, hızlı ya da yavaş olabilirken zaman olamaz. Ama yine de zamanı hareketin hızını belirlemekte ölçüt olarak alabiliriz (4. 10. 218ᵇ9; 14. 223ᵇ4). Aristoteles, her şeye rağmen 'hareketi ve zamanı birlikte algıladığımızı" söyler.

Ne kadar süre geçtiğini, değişim süreçlerini gözlemleyerek saptarız. Günümüzde saatin kaç olduğunu, akrep ve yelkovanın kadran üzerindeki seyahatlerinde hangi noktaya geldiklerine bakarak saptıyoruz. Kum saatinde ya da su saatinde zamanı belirlemek için başvurulan maddi süreçler de buna benzer bir görünüm sergilerler. Aristoteles için bundan daha önemli olanı, günleri, ayları ve yılları, güneşin, ayın ve yıldızların gökteki hareketlerine bakarak ölçümlüyor olmamızdır.

Bir seyahatin başlangıç noktası, son noktasından önce gelir. Bu öte-beri şeklindeki uzamsal ilişkiler, hareketteki öncelik sonralık ilişkilerinin de zeminini oluştururlar. Aristoteles'in zamana ilişkin tanım cümlesinde geçen 'önce' ve 'sonra' da işte budur. Hareketteki *önce* ve *sonra*, zamandaki *erken* ve *geç*i mümkün kılar. Aristoteles'e göre bu zamansal düzen, hareketin uzamdaki yayılım düzeninden kaynaklanır.

Aristoteles zamanın hareketin sayısı olduğunu söylerken aklındaki şeylerden birinin de bu düzen olduğu kuşkusuzdur. Hareketin bölümlerini ilk, ikinci, üçüncü vs. diye listeleyebiliriz. Ama zaman, topolojik unsurların yanı sıra ölçü unsuruna da sahip olduğu için Aristoteles'in aklında, sıralanma şeklinde bir numaralanmanın yanı sıra, asal numaralanma da olsa gerektir. Genellikle A'nın B'den önce geldiğini söyleyebilmekle kalmayız, aynı zamanda *ne kadar* önce olduğunu da söyleyebiliriz. Aristoteles 'sayı'dan söz ettiğinde saymanın birimlerini değil de, sayılan şeyi kast ettiğini açıklarken bu nokta kapalı kalır (*Fiz.* 4. 11. 219ᵃ9). Bunu açık kılmak için, tanımına, zamanın sadece öncelik sonralık bakımından değil, hızlı ve yavaş olma bakımından da bir numaralanma olduğunu ekleyebilirdi. Zamanın evrenselliğine kanıt olarak, her değişimin hız açısından ölçümlenebileceği iddiasında bulunur (*Fiz.* 4. 13. 222ᵇ30).

Aristoteles'in tanımında ortaya çıkan (öncelik sonralık dizileri şeklindeki) zaman ile fiil zamanıyla ifade edilen zaman (geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki) arasındaki ilişki nedir? Aristoteles, bu ikisi arasındaki ilişkiyi 'şimdi' (*to nun*) kavramı üzerinden kurar.

'Daha önce' ve 'daha sonra' derken şimdiki an ile olan uzaklığı esas alırız ve şimdiki an, geçmiş zaman ile gelecek zaman arasındaki sınırdır... Ama 'daha önce' ifadesinin, geçmiş ve gelecek zamanla ilgili kullanımları birbirine karşıttır: geçmiş zamanda şimdiki andan uzak olana 'daha önce', daha yakın olana ise 'daha sonra' deriz; gelecek zamanda ise şimdiki ana yakın olana 'daha önce', uzak olana ise 'daha sonra' deriz. (*Fiz.* 4. 14. 223ᵃ5-14).

Aristoteles, 'şimdi' kavramından sıklıkla söz eder. Bu sözcüğü iki amaçla kullandığı anlaşılıyor. Bunlardan biri, sözcüğün en doğal kullanımıdır ve şimdiki zamanı ifade eder; diğeri ise 'an' ya da 'moment' anlamına geldiği anlaşılan daha teknik bir kullanımdır. Bu ikinci kullanımda, önceki ve sonraki şimdilerden söz etmek mümkündür (*Fiz.* 4. 10. 218ᵇ24; 11. 220ᵃ21).

Az önce alıntıladığımız metinde, bu iki kullanımı birleştirip 'şimdiki an' gibi bir şeyden söz ettiği anlaşılıyor. Bu talihsiz bir durum çünkü şimdiki an, çelişik bir nosyondur. 'Şimdi', şimdiki yıl, şimdiki asır örneklerinde olduğu gibi sadece süreçlere uygulanabilecek bir sıfattır. Anlar, süreçlerin sınırlarıdır ve gelecek süreçler, gelecek anlarca sınırlandırılırken geçmiş sürelerse geçmiş anlarca sınırlandırılırlar. Ama şimdiki süreçler şimdiki anlarca değil, biri geçmiş, öteki gelecek olan iki an tarafından sınırlandırılmışlardır. An içinde bir şimdi yoktur.[3]

Şimdinin bir an olduğu savı Aristoteles'in büyük önem atfettiği bir başka tezle, yani tek bir an içinde hareket olamayacağı iddiasıyla bağdaşmamaktadır. Eğer şimdi bir an ise anda bir hareket olamaz ve bu yüzden şu an hiçbir şey hareket ediyor olamaz. Bu sav, herhangi bir zaman için de aynen geçerli kılınabilir; bundan, hareketin hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği anlaşılıyor. Ama bu ikinci sava kendi içinde nasıl bir anlam vermeliyiz?

Bir an içinde, hiçbir nesnenin hareket halinde olamayacağı savını kabul etmeye kolayca razı olabiliriz. Yani *t* zamanı ile *t* zamanı arasında hareket olamayacağını söylemek, A noktasından A noktasına hareket olamayacağını söylemekten farksızdır. Ama bundan, hiçbir nesnenin bir nokta üzerinde ya da bir an içinde *hareket ediyor* olamayacağı sonucu çıkmaz. Aristoteles, burada şimdiki zamanın Eski Yunanca'daki kullanımları arasında bir kafa karışıklığına düşmüş değildir; zira bu tür muhtemel anlam karmaşalarında yolunu gayet iyi bulabildiğini daha önce görmüştük. Daha güçlü bir çıkarım elde edebilmek için (daha önce karşılaşmış olduğumuz) hareket eden her şeyin zaten önceden de hareket ediyor olması gerektiği öncülüne dayalı bir sav geliştirir. Ama bu savdan çıkarılabilecek doğru sonuç, bir an içinde hiçbir şeyin hareket ediyor olamayacağı değil, tek bir an içinde hiçbir şeyin hareket ediyor olamayacağı savıdır.

Aristoteles'in iddiasının ardındaki gerçek şudur; eğer *t,* bir zaman süreci içindeki bir ansa, o zaman X'in, *t* zamanında hareket ediyor olduğundan söz edebiliriz. Böylece X, *t*' ile *t*" arası sürede hareket halinde olacaktır; eğer *p*, *p*' ile *p*" arasındaki bir yolda yer alan bir noktaysa, o zaman X'in,

3 G. E. L. Owen ('Aristotle on Time', J. Barnes, M. Schofield ve R Sorabji (ed), *Articles on Aristotle*, iii: *Metaphysics* (London: Duckworth, 1975), 151), buradaki karışıklığın Platon'un *Parmenides* diyalogunun 152a-e bölümünden kaynaklandığını ve *Krysippus*'a kadar da giderilemediğini savunur.

p noktasında hareket etmekte olduğundan söz edebiliriz. O zaman bir cismin herhangi bir noktadaki hızı, *t'* ile *t"* arasındaki zamanın uzunluğundan çıkarılan bir türevdir (ki bu da, hareketin birörnek olup olmadığına bağlı olarak basit ya da karmaşık olabilir) ve böylece X, *p'* ile *p"* arasında yol alır.

Aristoteles'in Nedensellik ve Değişim Anlayışı

Aristoteles, *Metafizik*'in Delta kitabında yer alan felsefe sözlüğünde ve *Fizik*'in 2. 3 bölümünde (194b 16-195b 30), dört tür neden ya da açıklama ortaya koyar. Bunlardan ilki, heykelin malzemesi olan bronz ya da heceleri oluşturan harfler gibi, bir şeyin kendisinden yapıldığı şeydir. Buna maddi neden adını verir. İkincisi, bir şeyin formu ya da kalıbıdır ki söz konusu şeyin tanımında da geçer. Aristoteles'in verdiği örnek, bir lirin iki telinin uzunluklarının birbirine oranının, belli bir oktavdaki bir notanın bir başka oktava geçişinin nedeni olduğudur. Üçüncü; neden türü, herhangi bir şeydeki değişimin ya da dinginlik durumunun nedenidir; Aristoteles'in takipçileri bunu 'etkin neden' olarak adlandırmışlardır. Aristoteles, herhangi bir karara varan bir insanı, çocuk sahibi olan bir babayı, heykel yontan bir heykeltraşı, hastasını iyileştiren bir doktoru ve genel anlamda, herhangi bir şeyi yapan ya da değiştiren her şeyi buna örnek olarak gösterir. Dördüncü ve son neden türü ise, bir şeyin uğruna yapıldığı amaç ya da sonuçtur: bu da, niye yürüdüğümüzü sorduklarında 'sağlığımı korumak için' diyerek yaptığımız açıklamayla örneklenebilir. Bu son neden türü 'erek neden' olarak bilinir.

Modern felsefede nedensellik, biri neden, öteki etki olan iki olay arasındaki ilişki olarak düşünülür. Ama Aristoteles'in, nedenselliği biraz farklı biçimde kurduğu açıktır. Bazen olaylara yol açan olaylardan söz eder (mesela Atinalıların Sardis'e sefer yapmaları Perslerle savaşa yol açmıştır; *APo.* 2. 11. 94ᵃ36) ama kitaplarında dile getirdiği nedenlerin hiçbiri olaylara dayanan nedenler değildir. Bunların büyük çoğunluğu insan ya da bronz kütlesi gibi maddi varlıklardır, bazıları, lirin telleri arasındaki oran ya da heykeltraşın yeteneği (ki bu, heykelin daha doğrudan bir nedenidir; *Fiz.* 2. 3. 195ᵃ6) gibi sürgit durumlardır. Etkiler de, bu konuda yaptığı açıklamalara bakılırsa, durumlar, eylemler ve ürünler gibi birçok kategoriye ayrılırlar. Üçüncü neden türü olan etkin nedenin yol açtığı etkiler de daha önce söylendiği gibi öz (bir çocuk), ürün (bir heykel) ve olay (bir hastanın iyileş-

mesi) gibi şeyleri içerir. Etkin nedensellik söz konusu olduğunda, ortaya çıkan sonucun her zaman bir olay olduğunu söylemek, yani ya herhangi bir şeyde meydana gelen bir değişim (mesela hastanın iyileşmesi) ya da bir şeyin varlığa gelmesi (mesela çocuk yapmak, heykel üretmek) olduğunu söylemek Aristoteles'in ortaya koyduğu anlayışa zarar vermeyecektir.

Aristotelesçi neden anlayışıyla modern neden anlayışı arasındaki fark o kadar önemlidir ki bazı akademisyenler, *aitia* sözcüğünün 'neden' olarak çevrilmesine itiraz ederler; bunun yerine 'açıklama' sözcüğünü tercih ederler ya da dört neden yerine, dört gerekçeden söz ederler. Aristoteles'in kendisi de 'neden?' sorusuna verilebilecek dört tür yanıt olduğunu söylemiştir.

> 'Neden' sorusuna verilecek nihai yanıt bizi ya –matematiğin ilgilendiği türden değişmez şeyler söz konusu olduğunda– 'nedir' sorusuna (yani doğrunun, simetrinin ya da benzeri şeylerin tanımına); ya değişimin kaynağına (neden savaştılar, çünkü saldırıya uğradılar) ya amaca (egemenlik kurmak amacıyla savaştılar) ya da –varlık kazanan şeyler söz konusu olduğunda– maddeye götürür (Fiz. 2. 7. 198^{a}14-21).

Burada da yine aynı dört nedenle karşılaşırız ama bu kez sıralı biçimde; formel, etkin, ereksel ve maddi.

Aristoteles dört nedenini sıralarken formel nedenlere matematiksel örnekler verir. Ama nedensellikleriyle en çok ilgilendiği formlar, canlı varlıkların formları ya da doğalarıdır: yaşam döngüsü ve bitkilerin ve hayvanların kendilerine has etkinlikleri hakkında doğal açıklamalar sağlayan da budur. Bu tür konularda formel neden ile erek neden iç içe geçerler. Doğal formun olgunlaşma süreci, organizmanın etkinliklerinin doğaları gereği yöneldikleri erekte son bulacaktır. Ama Aristoteles cansız varlıklar arasındaki karşılıklı dönüşümleri açıklamakla da ilgilenmişti ve buna da suyun girdapta dönüşünü örnek vermekteydi. Böyle durumlarda formel ve maddi nedenleri açıklayıcı ilkeler olarak kullanmaktaydı.

Aristoteles, değişimi farklı kategoriler bakımından ayrı ayrı anlamlandırır: mesela büyüme, nicelik kategorisindeki bir değişimdir. Nitelik kategorisindeki değişimlerse (mesela renk değişimleri) başkalaşma olarak anılır (*GC* 1. 5. 320^{a}13). Yer değiştirme ise, daha önce de gördüğümüz gibi, yer kategorisinde gerçekleşen bir değişimdir. Ama töz kategorisindeki değişim,

yani bir türden başkasına geçiş şeklindeki değişim oldukça özel türden bir değişimdir. Bir töz, nitelik ya da nicelik bakımından değişime uğrarken bu süreçte özsel biçimini daima koruyacaktır. Ama bir tür, başka bir türe dönüşürken onda herhangi bir şeyin aynı kalması mümkün müdür? Aristoteles bu soruya, maddenin aynı kalacağı yanıtını verir.

> Başkalaşma söz konusu olduğunda değişimin konusu duyusaldır ve nesnenin kendisi değişmeksizin kalır; değişen sadece onun özellikleridir... Mesela bir vücut, cisimselliğini aynen korurken bazen sağlıklı, bazen hasta olabilir; bir bronz kütlesi bazen yuvarlak bazen üçgen olabilir ama yine de bronzdur. Ama değişimin konusu olan şey, özünde duyulur olan hiçbir şeyi koruyamıyor, bir bütün olarak değişiyorsa (mesela meni kana, su havaya, hava tamamen toprağa dönüşüyorsa) bu tür bir olup bitme, bir tözün var olmaktan çıkıp bir başka tözün varlığa gelmesi gibisinden bir durumdur... Madde, terimin en özlü anlamıyla, varlığa gelme ve varlıktan çıkma durumlarına maruz kalan taşıyıcı nesneyle özdeşleştirilir (*GC* 1. 4. 319^{b}8-320^{a}2).

Tözsel değişimin taşıyıcısı olan bu madde nasıl bir doğadadır? Aristoteles canlı varlıklardaki madde form ilişkisini, sık sık insan ürünü şeylerle benzerlik kurarak açıklar. 'Bronzun heykelle, tahtanın sedirle, biçimsiz nesnenin biçimli nesnelerle ilişkisi nasılsa taşıyıcı doğanın da tözle ilişkisi öyledir.' (*Fiz*. 1. 7. 191^{a}9-12). Bu benzerliği anlamak kolay değil. Ahşabın, önceleri ahşap olarak dururken sonradan sedire dönüştüğü bu tözsel değişim sürecinde aynı kalan bu taşıyıcı doğa nedir? Kuşkusuz bir odunu ya da bronzu yeniden şekillendirmek tözsel değil, ilineksel bir değişim örneğidir.

Aristoteles'in yaptığı şu açıklama da duruma açıklık getirmiyor:

> Madde derken kendinde ne bir cinslik, ne nicelik, ne de onu varlığın herhangi bir kategorisiyle tarif edilebilir kılan herhangi bir özellik taşıyan şeyi kast ediyorum. Çünkü bu şeylerin hepsi onun kendisi değil, yüklemleri olurlar. Diğer bütün kategoriler de töze, ama madde tözüne yüklenen şeylerdir. Demek ki en son özne, kendinde ne herhangi bir türdür, ne herhangi bir niceliktir, ne de başka bir şeydir (*Metaf. Z* 3. 1029^{a}21-5).

Ne türselliğe, ne niceliğe, ne biçime, ne de onu hakkında konuşulabilir kılan herhangi bir özelliğe sahip olan bir şey, oldukça gizemli bir şeymiş

gibi görünüyor. Ama Aristoteles'in bizi kabul etmeye davet ettiği şey bu değil. Onun nihai maddesi (bazen onu ilk madde olarak adlandırır) özünde herhangi bir şey değildir. Özünde, büyüyüp küçülebiliyor olması anlamında, herhangi bir büyüklüğe sahip değildir; özünde su değildir ve özünde buhar da değildir çünkü o sırasıyla bunların hepsi olabilir. Bu, onun bir büyüklüğe sahip olmadığı ya da ne su, ne buhar ne de başka bir şey olduğu herhangi bir zaman bulunduğu anlamına gelmez.

O zaman bir madde kütlesini nasıl ayırt edeceğiz? Gündelik yaşamımızda belli bir madde kütlesinin bir şeyden başka bir şeye dönüşmesi fikrine alışkınız. Bir fıçının içindeki sütü yeterince salladığımızda içindeki süt tereyağına dönüşür. Fıçının içinde kaybolan madde, onun yerine gelenle aynıdır. Fıçıya ne bir şey eklenmiştir, ne de ondan bir şey çıkarılmıştır. Ama ortaya çıkan şey, kaybolandan farklı türden bir şeydir. Aristoteles'in madde anlayışından çıkarılabilecek olan anlam da buna benzer bir şeydir.

Stoacı Nedensellik Anlayışı

Stoacıların nedensellik anlayışları Aristoteles'inkinden hem daha basit, hem daha karmaşıktır. Stoacılar maddi, formel ve ereksel nedenleri sözde nedenler olarak görüp nedenden saymadıkları ve Aristoteles'in takipçilerini bir 'nedenler kalabalığı' yaratmakla suçladıkları için nedensellik anlayışları Aristoteles'inkine göre daha basittir (Seneca, *Ep*. 65. 4). Ama etkin nedene ilişkin yaklaşımları daha karmaşıktır. Nedenselliği açıklamak adına standart bir biçimi benimseyip farklı neden türleri arasında zengin bir sınıflandırma yapmışlardır. Daha da önemlisi, Aristoteles'ten farklı olarak, ayrıntılı olarak açıklanıp savunulması gereken evrensel bir nedensellik yasası geliştirmişlerdir.

Stoacıların nedenselliğe ilişkin standart çözümlemeleri şu şekildedir: A'nın B'de yol açtığı şey F'dir. Bir neden olan A, cisim olmalıdır, B de öyle. Ama etki, yani B'nin F olması, cisim değil, soyut bir şeydir, yani *lekton*dur. Bu durum Sextus tarafından şöyle açıklanmıştır:

> Stoacılar, her nedenin, bir başka cisim için cisimsel olmayan bir nedene dönüşecek olan bir cisim olduğunu söylerler. Mesela neşter bir cisimdir ve bir başka cisim olan et için, cisimsel yapıda olmayan *kesmenin* nedenine dönüşecektir. Yine aynı şekilde ateş bir cisimdir

ve bir başka cisim olan odun için cisimsel yapıda olmayan *yanmanın* nedeni olacaktır (*M*. 9. 211).

A ve B'nin ikisi de maddi şeyler olduklarında, Stoacılar 'madde' sözcüğünü özellikle, nedenselliğin pasif unsuru olan B'ye göndermede bulunmak için kullanırlar (Seneca, *Ep*. 65. 2. LS 55E). Bu yüzden Stoacı nedensellik anlayışında, neden, madde ve etki olmak üzere üç kavram çıkar karşımıza.

Stoacılar, bileşik nedenler (*sunaitia*) ve yardımcı nedenler (*sunerga*) gibi anlayışlar da geliştirdiler. İki öküz, sabanın hareketinin bileşik nedenleridir –tabii sabanı tek bir öküz çekemediği sürece. Tek başına kaldırmakta güçlük çekeceğiniz bir yükü kaldırmanıza yardım edersem yardımcı bir neden olmuş olurum (LS 55I). Bileşik ve yardımcı nedenler konusundaki farkındalık, belli bir durumun ya da olayın nedenleri hakkında konuşurken sıklıkla düştüğümüz hataları aşikâr kılmaları bakımından önemlidir. Nedenler bir zincir gibi değil, ağ gibi işlerler.

Stoacılara göre, nedenlere bağlı olarak gerçekleşenler sadece var oluştaki değişimler ve başlangıçlar değildir: var oluşta sürekliliğe sahip olan şeyleri meydana getiren sürdürücü nedenler (*aitiai synektikai*) de bulunur. Mesela her türden cisim, evrendeki içsel uyumun sebebi olan ve 'nefes' anlamına gelen *pneuma* adlı etkin ve incelikli bir akış tarafından bir arada tutulur. Canlı bedenler, yaşamda kalmalarını, sürdürücü nedenleri olan ruha borçludurlar. Bu tür nedenlerin ayırt edici özelliği, işlemeyi bıraktıklarında etkilerinin de ortadan kalkmasıdır.

Aslında Zenon bu özelliğin her türden nedenin ortak özelliği olduğunu düşünmüştür (LS 55A); ama diğer Stoacılar, ortadan kalksa bile etkisi devam eden öncül (*prokatarktikai*) neden adlı bir başka kategori daha ortaya koydular (LS 55I). Bir evin, inşaatçı çalışmayı bıraksa bile var olmayı sürdüreceği yeterince açıktır. Zenon'un aklındakilerin, var oluş ya da yaşam dışında şeyleri destekleyen türden sürdürücü nedenler olduğu anlaşılıyor: mesela bir insanı basiretli kılan, basiretliliktir ve insan basiretliliği sürdüğü sürece basiretli olur. Hatırlanacağı üzere Stoik maddecilere göre basiretlilik bir kişinin fiziksel bir bileşenidir (LS 55A).

Öncül nedenlerin varlığının, Zenon'un sürdürücü nedenlere ilişkin kuramıyla nasıl bağdaştırıldığı ise şöyle açıklanabilir: bir öncül neden, aydınlatılması gereken etkiyle eş zamanlı bir duruma yol açar ve bu durum da

sürdürücü bir neden olarak iş gören içsel bir özelliğe sahiptir. Kuramın, tıbbi uygulamaları açıklamakta kullanıldığında aldığı biçim tam olarak budur: bir hasta üşüttüğünde havanın soğukluğu öncül bir nedendir, hastanın ateşiyse, hastalığının semptomlarının sürdürücü nedeni olan içsel ve süreğen durumdur.[4]

Khrysippus, verdiği bahçe silindiri ya da fırıldak gibi örneklerle ünlüydü. Çocuk onu iple çekmediği sürece fırıldak hareket etmeyecektir: ama bir kez çektiğinde fırıldak 'kendi gücüyle ve doğasıyla' dönmeye başlayacaktır (Cicero, *Fat.* 43). İpin vuruşu öncül nedendir ama fırıldağın içsel dönüşü ilksel nedendir. Keza silindir de bir kez itildi mi kendi kendine yuvarlanmaya başlayacaktır. Bu örnekler, Stoik nedensellik kuramı ile insanın kendi eylemsel sorumluluğu arasında uzlaşıya varmak amacıyla geliştirilmişlerdi.

Nedensellik ve Belirlenimcilik

Stoacılar, evrensel nedensellik savına, yani her şeyin bir nedeni olduğu savına inanmakla kalmamakta, aynı zamanda evrensel bir nedensel belirlenimciliğe, yani her şeyin, kendisini belirleyen bir nedene sahip olduğuna da inanmaktaydılar. Aphrodisias'lı İskender bunu şöyle aktarır:

> Evrende hiçbir şey nedensiz olamaz çünkü herhangi bir şeyin içeriği, daha önce olup bitmiş şeylerden ne bağımsız, ne de ayrıdır. Eğer nedensiz bir hareket olsaydı, evren paramparça olup dağılır, tek bir düzen ve ilke doğrultusunda yönetilen bir bütünlük halinde kalmayı sürdüremezdi. Olan ve meydana gelen her şey, kendisinden önce gelen ve zorunlulukla takip ettiği bir nedene sahip olmasaydı, olacak olan buydu. (Alexander of Aphrodisias, *Fat.* 191. 30 LS 55N).

Stoacıların tutumlarındaki aşırılık dikkat çekici... Her varoluş başlangıcının bir nedene sahip olduğunu iddia etmekle kalmıyor, olup bitmekte olan her şeyin de bir nedene sahip olduğunu savunuyorlar. Dahası, her nedenin zorunlu olduğunu iddia ediyorlar: bu iddiaya göre, neden ortadaysa etkinin ortaya çıkmaması mümkün değildir. Sonraki dönemlere çok büyük etkileri olacak olan bu öğreti, Stoacıların bir keşfidir. Kuşkusuz antik atomculukta da bu fikrin nüveleri gizliydi (Cicero, *Fat.* 23), ama Demokritos,

4 Bkz. Hankinson, *CHHP* 489-91.

bunu hiçbir zaman Stoacılar kadar açık biçimde ifade etmemişti. Nedenselliğin evrenselliğini kabul etmek, zorunluluğun evrenselliğini kabul etmek anlamına gelmemekle birlikte, Stoacıların nedensellikle ilgili bu savlarının hiçbiri Aristotelesçiler ve Epikürcüler tarafından benimsenmemişti.

Bu birleşik, süreğen ve kaçınılmaz cebri nedenler zinciri, gerek Stoacılar, gerekse onları eleştirenler tarafından Kader olarak adlandırılmaktaydı (LS 55F). Bu kader öğretisi sonraki yıllarda hemen felsefi eleştirilere maruz kalmıştır. Cicero'nun *Kader Üzerine* isimli eserinde bu kurama karşı yöneltilen canlı itirazlar ele alınır Stoacıların bu itirazlara verdikleri yanıtlar ortaya konur. Bu karşı savların en ünlülerinden biri, Tembel Argüman (*argos logos*) diye bilinir; bu argüman, belirlenimcilik doğru kabul edildiğinde herhangi bir şey yapmaya gerek kalmayacağını göstermeye çalışır.

Söz konusu argümanda, hasta döşeğinde yatan Stoacı bir hastaya hitap eden bir adam hayal edilir. Adam Stoacıya şöyle seslenir; 'Bu hastalıktan kurtulmak kaderinde varsa, iyileşmek için doktor çağırsan da olur, çağırmasan da; keza, kaderinde hastalıktan kurtulamamak varsa doktor çağırsan da, çağırmasan da zaten iyileşemeyeceksin. Senin kaderin bu ikisinden biridir: o zaman doktor çağırmana gerek yok' (*Fat.* 29 LS 55S0). Aynı savın, hayattaki bütün olağan eylemlerimiz için de geçerli olduğu açıktır. Bir boksörü gardını almasına gerek olmadığına ikna etmek için de gerekçeler hayal edilebilir.

Khrysippus, buna yanıt olarak, yalın ve bileşik olgular arasında bir ayrım yapmıştır. 'Sokrates, şu şu gün ölecek' ifadesi, Sokrates ne yaparsa yapsın doğru olabilir; ama 'Laius, Oedipus'un babası olacak' ifadesi, Laius karısıyla cinsel ilişki yaşamadığı sürece doğruluk kazanamaz. Eğer hastanın iyileşmesi doktor çağırmayı gerektiren bileşik bir olguysa, doktor çağırmak da, olası iyileşme kadar kaderin parçasıdır.

Dünya tarihi, birbiriyle bağlantılı olayların yalın bir silsilesiyse, Khrysippus'un yalın ve bileşik olgular arasında ayrım yapmaya ne kadar hakkı olduğu sorgulanabilir. Belki Sokrates'in ölümü, onun bazı eylemlerinin, mesela mahkemedeki davranışlarının sonucu olarak ortaya çıkan bir (Khrysippus'un ifadesiyle) bileşik-kaderdi.

Khrysippus'un, her şeye rağmen, Tembel Argümana karşı çıkma hakkı var. Şu önermeleri ele alalım

1. Eğer doktor çağırırsam, iyileşeceğim
2. Eğer doktor çağırmazsam, iyileşeceğim

Eğer iyileşmek kaderimde varsa bu önermelerin her ikisindeki çıkarımlar da doğru olacaktır ve eğer bu önermelerin her ikisini de, Philocu anlamda, doğruluk işlevine dayalı olarak yorumlarsam, her ikisinin var saydıkları da doğru olacaktır. Bu anlamda doktor çağırsam da çağırmasam da iyileşecek olmam doğru olacaktır. Ama bu önermeler, gündelik kullanımlarıyla alınırlarsa, sadece doğruluk işlevine dayalı olarak değil, aynı zamanda karşıolumsal karşılıklarını da destekleyecek şekilde anlaşılmaları gerekir.

3. Doktor çağırmış olsaydım, iyileşirdim.
4. Doktor çağırmış olmasaydım, iyileşirdim.

Ama bir Stoacının (4)'ü kabul etmesi için bir sebep yok.[5]

Belirlenimcilik ve Özgürlük

Daha ciddi bir sav daha var ki o da; belirlenimcilik doğru ise insanın eylemlerine yönelik sorumluluğunun buharlaşıp gideceği, övgülerin ve yergilerin anlamsız olacağı savıdır. Bu sav, gerek Epikürcüler, gerekse Akademik Kuşkucular tarafından dile getirilmiştir. Zorunluluk kimsede sorumluluk koymaz, der Epikür, ve bize bağlı olan, yergiye ve övgüye mazhar şeylerin kaderin hükümranlığından bağışık olmaları gerekir (LS 20A). Epikür, özgürlüğü kendi atomcu düzeniyle uzlaştırmak için atomların öngörülemez sapmalar yapabilecekleri varsayımını geliştirdi. Lucretius şöyle der:

> Akıl mücbir kuvvetlerden yahut önceden tayinli,
> O amansız yoldan ıstırap duymasın diye
> Gezgin bir atom, çıkıverdi yolundan
> Zamansız, mekânsız, öylece sapıverdi (2. 290).

5 Tembel Argüman, birçok yüzyıllar boyunca farklı bağlamlarda ortaya çıkmıştır. Mesela argüman, John Milton'un *Doctrina Christiana* adlı eserinde Kalvinistlerin ilahi takdir anlayışına karşı kullanılmıştır.

Ne antikçağda ne de modern çağda, bu gelişigüzel parçacık sapışının, insanın özgürlüğü için ne kadar yeterli olabileceği pek açık şekilde ortaya konmamıştır. Sadece Stoacılar değil, Akademik kuşkucular da, sapma düşüncesini sadece yetersiz bulmakla kalmamış, onu aynı zamanda lüzumsuz görmüşlerdir.

Cicero'ya göre Karneades,

> bu hayal mahsulü sapma olayı olmadan da Stoacıların kendi savlarını savunabileceklerini göstermiştir. Zihinde bazı istençli hareketlerin mümkün olabileceğini öğretmekteydiler ve bu fikri savunmaları, onlar için bir sebep tayin edemedikleri sapma davranışını öne sürmekten daha iyi bir savunma olabilirdi. Bu fikri savunmayı tercih etmiş olsalardı, Khrysippus'a da yanıt vermiş olurlardı. Bunlar, her şeyin, öncül nedenler sonucu olup bittiği kabul edilmediği sürece nedensiz hareket olamayacağında mutabık kalabilirlerdi. Çünkü irademizin işleri söz konusu olduğunda böyle dışsal öncül nedenler bulunmaz. (Fat. 33).

İstençli hareket, içsel doğası itibariyle bizim ihtiyarımız dâhilindedir ve bize boyun eğer. Onun nedeni de yine bu içsel doğadır.

Karneades, Epikürcülere, Khrysippus'a karşı kullanabilecekleri bir yanıt sunar. Buna rağmen Khrysippus'un konuya ilişkin tutumunun Karneades'inkine çok benzediği aktarılır. Khrysippus, daha önce de belirttiğim gibi, nedenselliği açıklarken fırıldak ve bahçe silindiri örneklerini kullanmayı severdi ve bu örnekleri, düşüncesinde sorumlu davranışlara yer açmakta kullandı. Herhangi bir sava ya da önermeye verdiğimiz onay, dışsal bir uyaran tarafından tetiklenir, mesela fırıldak sadece çocuk onu iple çektiğinde dönmeye başlar. Ama asıl onay bizim irademizdedir ve kaderin zorlaması olmaksızın sorumluca davranmayı gerektirir. 'Eğer herhangi bir şey, öncül bir neden olmaksızın meydana geliyorsa, her şeyin kader doğrultusunda olup bittiği savı yanlış olacaktır. Ama her olup bitenin bir öncül nedeni olduğu akla uygunsa, her şeyin kader doğrultusunda olup bittiğini hangi akla uygun nedenle reddedeceğiz? (Cicero, *Fat*. 43).

İki düşünce arasındaki fark da burada ortaya çıkar. Karneades istençli eylemlerin dışsal bir öncül nedene sahip olduklarını reddederken, Khrysippus bunu kabul eder ama bu öncül nedenlerin eylemlerimiz üzerinde cebri

bir etkilerinin olduğunu reddeder. Bu durum, Stoacıların iddia ettikleri evrensel belirlenimcilikle nasıl uzlaştırılabilir? Bu soruyu yanıtlamak için fırıldakla ilgili benzetmeye yakından bakmakta yarar var. Fırıldak iple hareket ettirilir ama hareketini doğasının gereği olan yolda (ki bu yol bahçe silindirininkinden farklıdır) sürdürür. Benzer şekilde, akıl da bir uyarıcı tarafından uyandırıldığında kendi doğası gereği onay verir. Onay, bileşik nedenlerden doğan tek olanaklı sonuç olursa, kaderin kapsayıcı kuralarına dâhil olur. Ama dışsal, öncül bir neden tarafından zorunlu kılınmaz ve işte Khrysippus'un reddettiği zorunluluk da bu anlamdaki zorunluluktur.

Sonraki yüzyıllarda yaşayan birçok filozof, bir kişi X eyleminden sorumlu tutulacaksa, eylem anında X'i yapmanın da yapmamanın da o kişi için olanaklı olması gerektiğini savunmuşlardır. Alternatif seçeneklerin sunduğu bu özgürlüğe, sonraları teknik olarak 'kayıtsızlık özgürlüğü' denmiştir. Khrysippus, kayıtsızlık özgürlüğünün kaderle bağdaştığını iddia etmemiştir. O daha çok, sonraki düşünürlerin 'kendiliğindenlik özgürlüğü' dedikleri özgürlükle ilgilenmiştir. Bir eyleyici, X yapmak istediği için X yaptığında, kendiliğindenlik özgürlüğünün tadını çıkarıyor demektir. Khrysippus'un insanları, kendi doğaları ve karakterleri gereği X'e onay verdikleri ve X'e onay verdikleri için X'i yapıyor olmaları nedeniyle kendiliğindenlik özgürlüğünün tadını çıkarırlar. Onun savunduğu anlamıyla sorumluluk, eyleyicinin dışsal nedenlerin ve uyaranların cebri etkisinden bağışık biçimde eyleme özerkliğidir.

Khrysippus'un zamanından bu yana filozoflar, belirlenimcilikle özgürlüğün ne ölçüde bağdaşabileceklerini tartışıp durmuşlardır. Antik dünyada, bu tartışmaya yapılan en ilginç katkı, Augustinus'un, Hıristiyanlığa ihtida ettiği yıl kaleme aldığı özgürlük ve irade üzerine bir eserde ortaya kondu. Ama Augustinus, tartışmayı daha sonra etik ve teolojik bir bağlama çektiği için, konuyu ele almak için sekizinci bölüme kadar bekleyeceğiz.

6.

Varlığın Bilgisi: Metafizik

Metafiziğin en temel konu başlığı ontolojidir, yani Varlık üzerine araştırma. 'Ontoloji' sözcüğü Eski Yunanca'da, 'olmak' anlamına gelen '*einai*' fiilinin geniş zaman ortacı olan '*on*' (çoğulu '*onta*') sözcüğünden türetilmiştir. İngilizce'de olduğu gibi Yunanca'da da bir insan ya da nesne kümesini ifade etmek için bir ortacın önüne belirli bir tanımlık getirilir. Yaşıyor olanlardan (*the living*) ya da ölüyor olanlardan (*the dying*) söz ettiğimizde kast ettiğimiz şey, şu an yaşamakta ya da ölmekte olan bütün insanlardır.[1] Ontolojinin kurucusu Parmenides'ti ve bu disiplinin sınırlarını, 'on' ortacının önüne 'to' tanımlığını getirerek tayin etmişti. Sözlük anlamı 'varlık' olan 'to on', 'yaşıyor olanlar' örneğinde olduğu gibi, 'hepsi' anlamına gelir. Bu ifade dilimize genellikle, ilk harf büyük yazılarak 'Varlık' şeklinde çevrilir. Baş harfi büyük yazılmadığında 'varlık' sözcüğü, felsefede, biri sözcüğün Yunanca'daki ortaç haline, diğeriyse mastar haline karşılık gelen iki kullanıma sahiptir. Tanımlık kullanıp *bir varlık (a being)* dediğimizde herhangi bir bireysel varlığı, isim fiil anlamında *var olma (being)* dediğimizdeyse herhangi bir bireysel varlığın gerçekleştirdiği şeyi dile getirmiş oluruz. Bireysel varlıkların toplamıysa Varlığı meydana getirir.

1 *Yaşıyor olanlar* ve *ölüyor olanlar* diye çevirdiğimiz 'the living' ve 'the dying' ifadelerinde geçen 'the' belirli tanımlığı, İngilizce'de, önüne geldiği sözcüğün yaşamakta olan ve ölmekte olan bütün insanları ifade edebilmesini sağlar. Bizde böyle bir kural olmadığı için ifadeleri yukarıdaki gibi çevirdik. (*çev.*)

Bu sıkıcı gramatik ayrımları yapmaya mecburuz çünkü bu ayrımları ihmal etmek, bizi büyük filozofların bile bazen kaçınamadıkları kafa karışıklıklarına sürükleyebilir. Ama Parmenides'i anlamak için önemli bir ayrım daha yapmak gerekir: varlık ve var oluş ayrımı.

Dilimizdeki ve Eski Yunanca'daki 'olmak' ifadesinin tam karşılığı aslında 'var olmak'tır. Böylece Wordsworth, şöyle der; 'Yaşadığını kimse bilmedi ve pek az insan bilecek Lucy'nin, el ayak çektiğini var olmaktan.'[2] Sözcüğün İngilizce'deki kullanımı oldukça şiirseldir ve mesela piramitlerin varlığını hala koruduğunu, fakat Rodos Heykelinin koruyamadığını söylemek istediğimizde bunu şu şekilde ifade etmek kulağa pek doğal gelmez; 'Piramitler vardır, fakat Rodos heykeli değil.'[3]

Ama bu cümlelerin Eski Yunanca'daki karşılıkları kulağa gayet doğal gelirler ve Parmenides'in varlıktan söz ederken kast ettiği de 'olma'nın işte bu anlamıdır. Olan, var olan her şey Varlık kapsamına girer.

Ama Eski Yunanca'daki 'olmak' fiili sadece 'Truva artık yoktur' gibi cümlelerde kullanılmaz, Aristoteles'in kategori olarak değerlendirdiği, 'Helen güzeldir', 'Afrodit bir tanrıçadır', 'Achilles cesurdur' gibi birçok farklı türden cümlede de kullanılır.[4] Parmenides'e göre Varlık sadece var olanları ifade etmez ama 'dır' ifadesinin geçtiği her cümle doğrudur. Aynı şekilde, varlık sadece var olmayı (oluşta olmayı) değil, ısınmak ya da soğumak, toprak ya da su olmak[5] gibi, herhangi bir şey olma durumlarını da kapsar. Yani kısacası Varlık, var oluşun toplamından daha zengin ve kafa karıştırıcı bir alandır.

Parmenides'in Ontolojisi

Gelin, Parmenides'in o inişli çıkışlı cümlelerinde dile getirdiği bazı kapalı iddialara yakından bakalım. Parmenides'in cümlelerini, onunkiler kadar sarsak ifadelerle karşılamaya çalışacağım.

---

2 She lived unknown, and few could know, when Lucy ceased to be'

3 'The pyramids are, but the Colossus of Rhodes is not'

4 İngilizce'de 'is', 'are' gibi koşaçlarla oluşturulan bu cümlelerin hepsinde olmak anlamındaki 'be' işbaşındadır.

5 İngilizce'de bu ifadeler, varlık anlamındaki 'being' ifadesi kullanılarak, being hot, being cold, being earth, being water şeklinde karşılanır.

Söyleyebildiğin, düşünebildiğin her şey Varlık olmalı.
Zira Varlıktır olabilen, yokluk olamaz (DK 28 B6).

İlk mısra (birebir çevirisi şöyle: 'Söylenebilen ve düşünülebilen her şey var olmalıdır') Varlığın evrenselliğini dile getirir: herhangi bir adla adlandırabildiğin, üzerine düşünebildiğin her şey var olmalıdır. Neden? Muhtemelen, bir adı dile getirdiğimde ya da bir düşünceyi düşündüğümde, 'hakkında konuşmakta ya da düşünmekte olduğun şey nedir?' sorusuna yanıt verebilecek durumda olmam gerektiği için. İkinci mısranın (birebir çevirisi şöyle: 'varlıktır olan, yokluk değil') verdiği mesajsa şu; olabilen her şey, herhangi bir şey olmalıdır, ama hiçbir şey olamaz.

Parmenides sonraki fragmanlarından birinde Varlığı negatif bir ifadeyle andığında bu nokta daha açık hale gelir.

Hakkından gelemez kimse şu Varlık olmayanın
Sen bu tür bir düşünceden uzak tut aklını (DK 28 B7, 1-2).

Buradaki 'Varlık olmayan' ifadesi, Parmenides'in ortacının (*me eonta*) değillemesine karşılık gelir. Burada 'var olmayan' gibi formülasyonlar yerine bu ifadeyi kullanmayı yeğledim çünkü Parmenides'in, bu Yunanca sözcüğü, Varlığın kutupsal karşıtını ifade etmek amacıyla kullandığı, bağlamdan çıkarılabiliyor. Eğer bir şeyin –ne olduğu önemli değil- Varlığı doğru ise, o zaman hiçbir şeyin Varlık olmaması da doğru değildir ve bu da kuşkusuz anlamsızdır: çünkü sadece var olamamakla kalmaz, üzerine düşünülemez de.

Var olmayanı kavrayamazsın –bu başarılamaz
Ne de dile getirebilirsin; varlıktır düşünülen, bir olan

'Var olmayan' ifadesini, kendisine hiçbir yüklem yüklenemeyen anlamında alırsak, o zaman onun düşünülemez olduğunu söylemekte yanlış bir şey olmayacağı açıktır. Eğer 'ne tür bir şey düşünüyorsun?' şeklindeki sorunuza yanıt olarak herhangi türden bir şey düşünmediğimi söylersem aklınız karışacaktır. Dahası, düşünmekte olduğum şeyin neye benzediğini söyleyemez, hakkında hiçbir şey ortaya koyamazsam, bundan hiçbir şey düşünmemekte olduğum, yani aslında hiç düşünmediğim sonucunu çıka-

rırsınız. Eğer Parmenides'i bu anlamda anlarsak düşünülür olma ile olmanın her zaman birlikte olduğu görüşüne biz de katılabiliriz.

Ama bunun biraz ileri gitmek olduğunu düşünüp, düşünülür olma ile olmanın aynı olduğu yolundaki radikal iddiaya yine de karşı çıkmak isteyebiliriz. Eğer X üzerine düşünürsem, düşünme edimim esnasında X'e bazı yüklemler atfetmem gerekeceği açıktır. Ama X hakkında edindiğim herhangi bir düşüncenin mutlaka doğru olacağı söylenemez. X, P olmadığı halde ben X'in P olduğunu düşünebilirim. Parmenides'in bildirimini bu yönde yorumladığımda bildirim yanlış olacaktır: düşünülür olma ve doğru olma iki farklı şeydir.

Yine aynı şekilde, var olmayanın düşünülemeyeceği savını benimsemeksizin, Varlık olmayanın düşünülemeyeceği savını benimseyebiliriz. Var olmayanın düşünülemeyeceği doğru olsaydı şeylerin, onlar üzerine düşünüldüğü için var olduklarını kolayca kabul edebilirdik. Yoksa Parmenides böyle bir şeye mi inanıyordu? Kullandığı ifadelerdeki çarpıklıklar nedeniyle bundan emin olmak zor. Bazı akademisyenler Parmenides'in, yüklem anlamındaki (Varlık olmayan düşünülemezdir şeklindeki doğru cümlede geçen) 'dır' ile var olma anlamındaki (var olmayan düşünülemezdir şeklindeki yanlış cümlede geçen) 'dır' arasında kafa karışıklığına düştüğünü iddia ederler. Parmenides'in 'olmak' fiiline –bütün kullanımlarında- her zaman tam bir fiil muamelesi yaptığını söylemenin daha kullanışlı olacağını düşünüyorum. Yani 'su olma' ya da 'hava olma' ifadelerinin 'olma' ile ilişkisini, 'hızlı koşma', 'yavaş koşma' ifadelerinin koşmayla olan ilişkileri gibi ele almıştır. 'S, P'dir' biçimindeki bir cümlede 'dir'i bir koşaç ve P'yi de bir yüklem olarak düşünmek yerine, 'dir'i fiil, 'P'yi de zarfa benzer bir şey olarak kullanmıştır. Önce hızlı koşup sonra yavaş koşmaya başlayan biri, sürecin başından sonuna hep koşuyor olacaktır. Parmenides'e göre, benzer şekilde, önce su, sonra hava olan bir madde de her zaman bir olma durumu içinde olacaktır. Değişim hiçbir zaman var olmamadan var olmaya (ya da tam tersi) geçme şeklinde gerçekleşmez; olan her şey, var olmanın çeşitlemeleridir.

Parmenides'i bu şekilde yorumladığımızda, onun Varlığın evrenselliği ve Var olmamanın kavranamazlığı tezlerinden yola çıkarak eriştiği bazı dikkat çekici sonuçları da daha iyi kavrarız.

> Bir yol kalıyor geriye, işaretlerle dolu bilgelik yolu:
> Varlık ne hiç doğmuştur, ne de ölecektir, diyen
> Dosdoğru, değişmez, ereksizdir diyen...
> Ne olmuştur, ne olacaktır; hep şimdidir
> Bir ve süreğen... Nasıl doğabilirdi ki?
> Ya da nereden doğacaktı? Var olmayandan mı? Hayır
> Bu ne konuşulabilir, ne düşünülebilir; fazla yol alamayız
> Reddetmezsek eğer bunu. Hangi zorunluluk,
> Önce ya da sonra, Varlığı Var olmayandan çıkaracak
> Bu yüzden ya bütünüyle olmalı, ya büsbütün olmamalı (DK 28 B8. 1-11).

Farklı görüşlere sahip birçok filozof, 'hiçlikten hiçlik çıkar' ilkesinden, evrenin daima mevcut bulunduğu çıkarımında bulunmuşlardır. Başka bazı filozoflarsa bu fikri güçlendirmek için, evrenin şu ya da bu anda, daha önce veya daha sonra varlığa gelmesi için hiçbir geçerli neden bulunamayacağı yolunda destekleyici bir sav ileri sürmüşlerdir. Ama Parmenides'in, Varlığın başlangıca ve sona sahip olmadığı yolundaki savı çok daha kapsamlıdır. Varlık sadece ezeli ve ebedi değildir, aynı zamanda değişimden (dosdoğru, değişmez) ve hatta zamansal akıştan (hep şimdidedir, geçmişi geleceği yoktur) da bağışıktır. Geçmişten bugüne ve geleceğe farklılaşan nedir? Herhangi bir varlık yoksa zaman da gerçek olmaz; eğer bir tür varlık varsa Varlık bir bütün olarak vardır. Geçmiş, şimdi ve gelecek tek bir Varlıktır.

Parmenides, Varlığın bölünemez olduğunu göstermek için de benzer bir sav geliştirmiştir. Varlığı Varlıktan ne ayıracaktır? Varlık mı? Bu durumda bir ayrım olmayacak ama süreğen bir Varlık olacaktır. Var olmayan mı? Bu durumda da herhangi bir ayrım gerçeklik kazanamayacaktır (DK 28 B8. 22-5). Varlığın sonsuz olduğuna dair de benzer bir uslamlama geliştirmiş olması şaşırtıcı değildir. Varlığı ne sınırlandıracaktır? Var olmayan, herhangi bir şeye herhangi bir etkide bulunamaz ve Varlığın Varlık ile sınırlandırıldığını düşünecek olsak, bu durumda da Varlık yine sınırlandırılmış olmayacaktır. Parmenides'in bazı takipçileri böyle düşünse de (Aristotle, *GC* 1. 8. 325a 15) kendisi meseleyi böyle görmemekteydi. Öğretilerini özetlerken artık iyice aşina olduğumuz öncüllerden yola çıkarak çok daha şaşırtıcı sonuçlara varır.

Bir şey düşünmek ile var olma düşüncesi aynıdır
Varlıktan ayrı, ne söylersek söyleyelim
Düşünce amacına erişmez. Değildir ve olmayacaktır zira
Varlık bağı dışında... Çünkü Kader'in hükmü
Zincirler onu bütün ve hareketsiz olmaya.
Her şey isimdir, fanilerin koyduğu, gerçek sanılarak
Doğmak, ölmek, var olmak, yok olmak
Yer değiştirmek, belirip kaybolan renkler.
Ama bir bağ hepsini kucakladığı için
Şekli kusursuz bir küle gibi yusyuvarlaktır (DK 28 B8, 34-43).

Kusursuz küre biçimindeki bu evren düşüncesinin kendi içinde ne kadar tutarlı olduğu ve Parmenides'in diğer öğretileriyle nasıl uzlaştırıldığı pek açık değil. Ama bunlar bir tarafa, önemli bir soru daha var. Eğer Varlık böyle birörnek, değişmez, hareketsiz ve zamansız bir doğadaysa, dış dünyadaki nesnelere duyu deneyimimizden yola çıkarak doğallıkla atfettiğimiz o değişken özellikler çokluğunu nasıl anlamlandıracağız? Parmenides'e göre bunlar Görünüşün Yoluna dayalı olarak ortaya çıkan şeylerdir. Eğer Hakikatin Yolunu izleyeceksek, zihinlerimizi Varlığa odaklayıp orada tutmamız gerekir.

Parmenides ve öğrencileri, Yunan kültürünün etkisi altındaki İtalya'da, sadece değişmez olanın gerçek olduğunu vurgularlarken, denizler ötesindeki Batı Anadolu'da yaşayan Herakleitos, o bulmacavari üslubuyla kendi evrensel değişim felsefesini dile getirmekte, ateşi ve suyu bu yolda birer imge olarak kullanmaktaydı. Evren, her an yanıp sönen ebedi bir ateştir. Tıpkı altının mallarla değiş tokuş edilebilmesi gibi, ateş de her şeye dönüşebilir (DK 22 B30, B90). Ama evren aynı zamanda sürekli akıp duran bir ırmaktır. Bir ırmağa girdiğinizde ayaklarınızı aynı ırmağa iki kez sokamazsınız. Herakleitos, kendisini bu metaforun coşkusuna kaptırarak –şayet Platon'un aktarımı doğruysa- aynı ırmağa iki kez girilemeyeceği sonucuna ulaşmıştı (*Kra.* 402a). Bu aktarımın doğru olup olmadığı bir yana, Herakleitos'un her şeyin her an bir değişim içinde olduğunu düşündüğü kuşku götürmez bir gerçektir (*Fiz.* 8. 3. 253^{b}9). Bu değişimin farkına varamamamızın tek sebebi duyularımızın bizi yanıltıyor olmasıdır. Herakleitos'a göre Hakikatin Yolu değişimdir, değişmezlikse Görünüşün Yoludur.

Platon'un İdeaları ve Yol Açtıkları Sorunlar

Parmenides ve Herakleitos yıllar sürecek bir felsefi kavgaya yol açtılar. Platon'un en canlı felsefi tartışmaları da, her şeyden önce bu iki görüşü uzlaştırmaya ya da etkisiz kılmaya adanmıştı. Platon'un karakterlerinden biri, gerçek filozofun, gerçekliğin değişmez olduğu savını da, her an değişmekte olduğu savını da benimsemeyi reddedeceğini söyler. 'Gerçek filozof kekini hem yemek, hem saklamak isteyen bir çocuk gibi bunların ikisini aynı anda isteyecek, Varlık hem değişmezdir, hem de değişip durur diyecektir' (*Sofist*. 249c-d).

Aristoteles, Platon'un, Herakleitos'un fikirlerinin etkisiyle felsefe yapmaya başladığını ve bu fikirlere yaşamı boyunca bağlı kaldığını söyler (*Metaf*. A 6. 987^{a}31-3). *Theaetetos* diyalogunda Platon, evrensel akış fikrini kabul etmese de, Herakleitos'un kavrayışındaki hakikat payını teslim eden bir algı kuramı geliştirir. Bu algı kuramını yedinci bölüme saklayıp burada onun Parmenidesçi soruna yönelik yaklaşımına odaklanacağız.

Platon, bu iki dev düşünürün ortaya koydukları metafizik sorunları bertaraf edebilmek için, düşünce yaşamı boyunca üç sistematik teşebbüste bulundu. Bunlardan ilki, *Symposium*, *Phaidon* ve *Devlet* isimli diyaloglarda ortaya konan biçimiyle İdealar Kuramıdır. Platon, düşünce yaşamının bu aşamasında, Sokrates karakteri vasıtasıyla felsefenin alanını ikiye ayırır ve düşünülür yapıdaki İdealar âlemini Parmenides'in, duyulur yapıdaki görünür dünyayı ise Herakleitos'un ellerine teslim eder. Platon'un düşüncesinin ikinci aşamasındaysa, Parmenides, kendi adıyla anılan bir eserde Sokrates'e İdealar öğretisinin yol açtığı kabul edilemez sonuçları gösteren bir karakter olarak sunulur. Üçüncü ve son aşamayı temsil eden *Sofist* diyalogunda ise Elea'dan gelen isimsiz bir karakter, bizi sadece Parmenides'in ve Herakleitos'un görüşlerini değil, Platon'un kendi İdealar öğretisini de yadsımaya iter ve bu üç öğretiyi aşan bir çözüm bularak, metafizik kekimizi hem yememizi, hem saklamamızı sağlar.

Daha önce de gördüğümüz gibi, erken-orta dönem diyaloglarda resmedildiği haliyle İdealar, Parmenides'in Hakikat Yolunda ortaya koyduğu Varlık kadar değişmez olan ezeli-ebedi bir âleme aittirler. Duyusal dünyadaki varlıklarsa, Herakleitosçu bir akışa tabidirler ve var olma ile var olmama arasında salınırlar. Ama Platon, bu iki isim arasında tarafsız bir duruş sergilemez. Parmenidesçi âlem Herakleitos'unkinden çok daha üs-

tündür; İdeaların değişmez dünyası daha gerçektir ve değişip duran deneyim dünyasından çok daha yüksek bir hakikat içerir. Yalnızca İdealara yönelik zihinsel bir kavrayış bilgiyi verir; duyularsa doğru sanıdan fazlasını sağlayamazlar.

İdealar âlemi değişmez olsa da, Parmenides'in Varlığı gibi yekpare ve birörnek değildir. Parmenides'in Varlığı kendi içinde farklılık içermeyen yalın bir şeyken, birbirleriyle belli türden ilişkiler içinde olan birçok farklı İdea bulunur. Bunlar Varlıktan çok daha parlak olan İyi İdeası altında hiyerarşik biçimde düzenlenmişlerdir (*Devlet*. 6, 509b). Diğer ideaların, varlıklarını, bütün idealarm ideası olan İyi İdeasına borçlu oldukları kuşku götürmez. Bir yatak, Mükemmel ya da İdeal Yatak olmasını Mükemmelliğe katılmasına borçludur ve bu sayede mümkün olan en iyi yatak olur. Fakat aşağı düzey idealar arasındaki ilişkiler açıklanmadan bırakılmıştır. Platon'un eserlerinde idealarm tamamının tek bir Parmenidesçi kürede bir olduklarına dair hiçbir iddiaya rastlanmamaktadır.

Bu yüzden Platon, Parmenides'in ağzından İdealar Kuramına yönelik eleştirel bir değerlendirme yapmaya koyulduğunda tartışmanın odağına Bir ya da Birlik İdeası yerleşir.

Parmenides, Platon'un yorumlanması en zor diyalogudur ve birçok akademisyen eseri kafa karıştırıcı bulduklarını itiraf ederler. Eser iki bölüme ayrılır. İlk bölüm, sözde bir uzmanın, kendi uzmanlık alanındaki sözüm ona yetkinliğinin bertaraf edildiği tipik bir erken dönem Sokratik diyaloga benzer. Şaşırtıcı olan şey, her zamanki rollerin değişmiş olmasıdır. O koca koca sofistlerin savlarını yerle bir eden sorgulamacı Sokrates'in yerini, kendisi soruşturmadan geçirilen genç ve toy bir Sokrates almıştır. Sokrates'in eserde küçük düşmesine yol açan soruşturma konusu da İdealar Kuramından başkası değildir. Başarılı bir soruşturmacı olan Parmenides, Sokrates'e diyalektik alanındaki donanımının yetersiz olduğunu, bu alanda daha çok çalışması gerektiğini söyler. Diyalogun ikinci bölümü, Sokrates'in ihtiyaç duyduğu çalışmanın bir örneğini sunmaya adanmıştır. Birlik ve Varlık ile ilgili iki varsayımdan yola çıkıp, bunların doğurduğu bütün olasılıkları tek tek bertaraf eden Parmenides, sıkı ama akla pek yatmayan bir dizi sav aracılığıyla, karşıt görüşlerden hangisini benimsersek benimseyelim, hepsinin de bizi kabul edilemez sonuçlara götüreceğini gösterir.

Akademisyenler, eserin bu iki bölümünün, gerek yapıları, gerekse birbirleriyle olan ilişkileri konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Platon, eserin ilk bölümde yer alan idealar eleştirisini, kuramına yönelik ciddi bir tehdit olarak görmüş müydü? Eğer görmüşse, önerebileceği bir çareye sahip miydi, yoksa eserde, içinde bulunduğu kafa karışıklığına dair samimi bir itirafta mı bulunmaktaydı? Eserin ikinci bölümündeki kanıtlamalar, şaka mıdır yoksa ciddiye alınması gereken savlar mıdır? Eğer ikincisiyse, Platon, söz konusu kanıtlamalardaki hataları görmemizi mi amaçlamaktaydı yoksa bu savları kendisi de geçerli mi kabul ediyordu? Bu soruların yanıtı ne olursa olsun, bir başka soru daha vardır; ikinci bölümün, ilk bölümde idealara yönelik olarak yapılan saldırılarla ilişkisi nedir?

Diyalogun bu bölümünde İdealar Öğretisiyle ilgili ortaya konan sorunları özetlemeden önce, idealar öğretisinin klasik biçiminin çekirdeğini oluşturan ve kitabımızın birinci bölümünde saptamış olduğumuz altı ilkeyi tekrarlamakta yarar var.

1. *Ortaklık ilkesi*: Farklı şeylerin F oldukları söylendiğinde, bu onların tek bir F ideasına katılmalarından ya da onu taklit etmelerinden kaynaklanır (*Devlet*, 5. 476a).
2. *Ayrılık ilkesi*: F ideası, F olan tek tek şeylerin tümünden ayrıdır (*Phaidon* 74c).
3. *Öz Yüklenim İlkesi*: F ideası F'nin kendisidir.
4. *Arılık İlkesi*: F ideası F'den başka bir şey değildir (*Phaidon* 74c).
5. *Biriciklik İlkesi*: Yalnızca F ideası gerçekten, tamamen ve bütünüyle F'dir (*Phaidon.* 74d; *Dev*. 5. 479a-d).
6. *Yücelik İlkesi*: İdealar ebedidirler, parçalardan oluşmazlar, değişime tabi değildirler ve duyularla algılanamazlar (*Phaidon.* 78d).

Diyalogun birinci bölümünde ortaya konan sorunlar şunlardır:

1. Kurama göre herhangi bir F, F ideasına katıldığı için F'dir. Ama 'katılım' ne anlama gelmektedir? Herhangi bir F, İdeanın sadece bir bölümünü mü paylaşmaktadır yoksa tamamını mı içermektedir? Her iki durumda

da bazı sorunlarla karşılaşılacaktır. Eğer belli bir büyük şey, yani B, Büyüklük ideasının tamamına sahipse o zaman İdea parçalanacak ve İdeanın sahip olması gereken bütünlüğü yitirecektir. Ama B, Büyüklüğün sadece bir parçasına sahipse, o zaman Büyüklüğün bir parçası, Büyüklüğün kendisinden küçük olacağı için, küçük bir şey tarafından büyük kılınmış olacaktır.

2. Kuramdan çıkarsadığımız bir diğer durum, belli şeyler F olduklarında, bunun sebebinin F İdeası olmasıdır. Bu yüzden birden çok sayıdaki büyük şey, büyüklüklerini Büyüklük İdeasından alırlar. Ama var olan bütün büyük şeylerin kümesi ile Büyüklük İdeasını bir araya getirdiğimizde, büyüklüklerini yine başka bir şeyden almaları gereken yeni bir büyük şeyler kümesi elde etmiş oluruz. 'Bu durumda Büyüklük İdeası dışında başka bir büyüklük ideasının daha ortaya çıkması ve şeylerin ona katılmaları gerekir ve bu böyle devam edip durur.' Yani bir sonsuz gerileme durumuyla karşı karşıya kalırız (132b). Bu düşünce dizisi, Platon'un dile getirdiği öncüldeki F'yi, büyüklük yerine 'insan' örneğiyle karşılamayı yeğleyen Aristoteles'i çok etkilemişti. Bu argümanda (a) dünyadaki insanlara ve (b) İnsan İdeasına ilaveten, Süper İdea olarak görülebilecek olan bir Üçüncü İnsanla karşılaştığımız için, Aristoteles bu argümana Üçüncü İnsan argümanı adını vermiştir.

3. İlişkisel yüklemlere has bir güçlük de bulunmaktadır. Bir köle olduğumu varsayalım. Kurama göre, bu durum İdeal Köleye benzememden kaynaklanıyor olacaktır. Ama İdeal Kölenin efendisi kimdir? Kuşkusuz İdeal Efendidir. Ama ben İdeal Efendinin kölesi değil, dünyevi bir köle sahibinin kölesiyim. Yani dış dünyadaki varlıklar arasındaki ilişkiler, İdealar arasındaki ilişkilerle açıklanamamaktadır (133e).

Bu güçlüklerin hepsi de İdealar Kuramına ilişkin esaslı sorunlardır ve Platon da kuşkusuz bunların farkında olmamızı istemiştir. Bunlar en azından kuramın köklü bir tadilata gereksindiğini gösterirler ve Platon da bazı eserlerinde bu tadilatı yapmaya çalışmıştır. *Parmenides*'te, gerekli tadilatın ne olduğunu açıkça belirtmese de, eserin ikinci bölümünde, bekleneceği üzere, gereken tadilatın hangi doğrultuda olması gerektiğine dair bazı işaretler verir.

İkinci bölümle ilgili başlıca sorun, Parmenides'in, kanıtlamalarının çıkış noktası olarak kabul ettiği iki varsayımın pek açık olmamasıdır (137b).

Varsayımlarını Bir'in kendisine ilişkin varsayımlar olarak betimler ama varsayımların Yunancaları, farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanabilirler. Şu iki eşleşme en iyi çevirilerdir.

1. Eğer Bir ise krş. Eğer Bir değil ise
2. Eğer o bir isekrş. Eğer o bir değilse

Diyalogun ilgili bölümünde geçen 'bir' (*hen*) sözcüklerinin önünde belirli tanımlık bulunmadığı için, (2) numaralı çeviri, bu bölümde kullanılan Yunanca'yı daha iyi karşılıyor gibi görünmektedir. Aslında ilk yorumun en coşkulu yandaşları bile, bu yorumun, metinde bir düzeltme yapıldığı takdirde geçerli olacağını kabul ederler. Öte yandan (1) numaralı çeviri, sadece eserde daha önce geçen ifadelere değil, Bir'e sık sık belirli bir tanımlık kullanılarak göndermede bulunulan sonraki bütün kanıtlama dizisine de daha çok uyuyor gibi görünmektedir. Öte yandan (2) nolu okumayı tercih eden biri, 'o' ifadesinin neyi temsil etmekte olduğu sorusuna da yanıt verebilecektir.

Bana göre metinde düzeltme yapmaya gerek yok. İkinci yorum, hem en doğal çeviridir, hem de sonraki savlarla kolayca uyumlu hale getirilebilir. Bunu yapmanın iki yolu vardır.

Bunlardan ilki, söz konusu 'o'yu, Parmenides'in şiirindeki Hakikat Yolunun nesnesi olan 'o' ile, yani Varlık ile bir tutmaktır. Böylece, sonraki kanıtlamalarda Bire yapılan göndermeleri açıklamak da kolaylaşacaktır. Bu göndermelerin hepsi 'O (yani Varlık) Bir'dir' varsayımı doğrultusunda gerçekleştirilmişlerdir. Eğer bu varsayım doğruysa, 'Bir' yükleminin kendisine atfedileceği bir konunun önceden bulunması gerekir ki, bu konu da Varlıktan başkası değildir. Bu konuya son derece doğal bir şekilde, 'Bir' diye göndermede bulunulabilir ve zaten Parmenides'te eserin önceki bölümlerinde (137b3) ona böyle göndermede bulunmuştur. Ama Parmenides, bu varsayımın karşıtını (ki bu yaklaşımda 'Varlık bir değildir' ifadesine karşılık gelir) ele almaya başladığında bu yorum zora girer.

Ama daha makul görünen ikinci bir yorum daha vardır. Bu yoruma göre 'o' ifadesini 'Bir' diye okumak mümkündür. Bu durumda, yukarıdaki iki varsayım, 'Bir, birdir' ve 'Bir, bir değildir' şeklinde dile getirilmiş olacaklar-

dır. Bu yorum, başta pek makul bir okuma gibi görünmeyebilir. Kuşkusuz ikinci varsayım, kendisiyle çelişip kendi kendine geçersiz hale gelecektir. Ama eğer üzerinde biraz düşünecek olursak, durumun hiç de böyle olmadığını görürüz. Eserin birinci bölümünde, İdealar Kuramıyla ilgili ortaya konan en büyük sorunlardan biri, öz yüklenim ilkesinden, yani 'F ideası, F'nin kendisidir' yargısından doğar (bkz, yukarıdaki altılı listeye). Diyalogun ikinci bölümünün öz yüklenim ilkesini çantada keklik görmediğini, bu ilkeyi benimsemenin ya da yadsımanın doğurduğu olası sonuçları saptadığını düşünmek yerinde olur.

Diyalektik süreç, Parmenides'in ilk varsayımdan yola çıkarak, hangi yüklemlerin Bire, hangi yüklemlerin öteki şeylere atfedilebileceğini araştırmaya koyulmasıyla başlar. Eğer o Bir ise, o zaman Bir parçalardan oluşan bir bütün olamaz (137d). Sınırı ve yeri yoktur (138b). Değişmezdir ama dingin de değildir (139b). Kendisinden ya da bir başkasından ne farklıdır, ne de kendisiyle ya da bir başkasıyla aynıdır (139e), kendisine ne benzer, ne de benzemez; başkasına da öyle (140b). Kendisinden ya da bir başka şeyden ne büyük, ne de küçüktür (140d). Zamandan bağışık olduğu için, ne geçmiş, ne şimdi, ne de geleceğe aittir. Varlıkla hiçbir ortak yönü olamaz. Varılan sonuç şöyledir:

> Öyleyse Bir, hiçbir şekilde var olamaz. Öyleyse bir, olma gibisinden bir durumda değildir, çünkü böyle olsa bir, varlık olur, varlığa katılan bir şey olur. Ama görüldüğü gibi, bu sava yaslanacak olduğumuzda, Bir, ne birdir, ne de bir şeydir. Bir şey var değilse, ona ait ya da dair bir şey de olamaz. Yani bir adı olmayacağı gibi, ona dair bir ifade, düşünce, algı ya da bilgi de olamaz (142a).

Parmenides, bu noktada 'Bir birdir' varsayımından yola çıkarak yeni bir başlangıç yapar. Bir'in birçok parçaya sahip olduğu halde bir bütün olduğunu (142b, 143a) sınırlı ve biçimli (145b) kendinde ve kendi dışında konuşlanmış, hem devinim hem dinginlik halinde, kendisiyle ve başka şeylerle aynı, kendisinden ve başka şeylerden ayrı (146b) kendine ve başka şeylere hem benzeyen, hem benzemeyen (148c) kendine ve başka şeylere eşit, kendinden ve başka şeylerden hem daha büyük, hem daha küçük olduğunu (151b) kanıtlar. Kendinden ve başka şeylerden hem daha eski, hem daha yenidir ve hem daha eski, hem daha yeni olmaktadır. Aynı şekilde kendisinden ve başka şeylerden ne daha eski ne daha yenidir ve ne

de daha eski ve yeni olmaktadır (155c). Geçmiş, şimdi ve geleceğe sahiptir ve varlık ile birlik aynı olmasalar da (Platon'a göre eğer öyle olsalardı 'bir olma' 'bir bir' anlamına gelirdi), bir olan, varlıktan pay alır (142c). Yani onu adlandırmakta, üzerine konuşmakta ve hakkında fikir yürütmekte bir sorun yoktur (155e).

Eserde işletilen diyalektik sürecin bu iki kısmı arasında yakın bir koşutluk vardır. Kanıtlamaların her bir aşamasında bir karşıt yüklemler çiftiyle (mesela devinim halinde olma, dingin olma gibi) karşılaşırız. İlk kısımda Parmenides, bu yüklemlerin her ikisinin de Bire yüklenemeyeceğini, ikinci kısımdaysa her ikisinin de Bire yüklenebileceğini iddia eder. Bu iki kısım, İdealar Kuramının üzerine kara bir gölge düşürür. İlk kısım F ideasının F'den başka bir şey olmadığı (Arılık İlkesi) savının ne kadar akla aykırı olduğunu gösterirken ikinci kısım, F'nin F ideasından başka bir şey olmadığı (Biriciklik İlkesi) savının yanlışlığını ortaya koyar.

Ama bu iki kısmın birlikte gayet iyi çalışan sağlam bir savlar bütünü oluşturdukları düşünülmemeli. Gördüğümüz gibi ilk kısmın vargıları zaten kendi kendilerini tekzip ederler. Argümanın tamamıysa ancak bir *saçmaya indirgeme* olarak görüldüğü takdirde ciddiye alınabilir. Ama ikinci kısmı, kendini hiçbir şekilde çürütmeyen sonuç alıcı bir kanıtlama olarak görmek mümkündür.

Parmenides, bu kısmın vargılarını özetlemek için Birin varlıktan bazen pay aldığını, bazen almadığını söyler. Onun bu sözleri, var olma ile var olmama arasında öylece salınan sıradan duyu nesneleri hakkında *Devlet*'te ortaya konan iddiaları anımsatır. Oysa şimdi bu davranışı sergileyen tam da ideaların kendileridir. Hâlbuki kuramın şaşaalı dönemlerinde İdealar dış dünyadaki diğer nesnelerden tam da bu konudaki istikrarları sayesinde ayrılıyorlardı. F ideası, ne bazen F olup bazen F olmayan bir şeydi, ne de bazı yönlerden F, bazı yönlerden F değildi. Ama şimdi Bir hakkında söylenen şeyler, İdealar Kuramının klasik versiyonundan oldukça farklılaşmış görünmektedir.

Duyulur tikeller söz konusu olduğunda, onları –çelişmezlik ilkesine aykırı düşmeksizin– F ya da F olmayan haline getiren zaman, yön, ilişki vb. gibi birçok şey saptayabiliriz. Şimdi yapmamız gerekense, bir yüklemin ya da karşıtının, Birin ve dolayısıyla diğer Formların farklı yönleri bakımından nasıl doğru olabileceklerini görmemizi sağlayacak uygun ayrımları

saptamaktır. Parmenides'in kullandığı bütün yüklemlerin konusunun İdealar olduğunu ya da en azından 'Kallias', 'Dion' gibi özel adlarla değil de, 'aynılık', 'başkalık' gibi genel kavramlarla göndermede bulunulan şeyler olduğunu belirtmek gerek.

Platon, İdeaların doğurduğu bazı sorunları aşabilmek için iki tür yüklem arasında ayrım yapmıştı. Platon'un düşüncesinin son dönemlerinde kullandığı terminolojiye başvurarak onun, *özsel* yüklem ile *ilineksel* yüklem arasında ayrım yaptığını söyleyebiliriz. Bu ikisi arasındaki ayrım şöyle açıklanabilir: Eğer P olma, S olma neliğinin bir parçasıysa o zaman S, *özsel olarak* P olur. Yani meşe, *özsel olarak* bir ağaçtır (eğer S'ye, kendine özgü olmayan özelliklerinin yanı sıra kendine özgü özellikleri de yüklersek o zaman meşe özsel olarak meşe olur). Öte yandan eğer S, olgusal bir düzeyde P ise ama P olma, S olmanın parçası değilse S, *ilineksel* anlamda P olur. Böylece eğer meşe, belli bir bölgede bolsa, 'bol olma' meşenin ilineksel anlamda bir yüklemi olur.[6]

Parmenides diyalogunda Platon'un Arılık ve Biriciklik ilkelerinden vazgeçtiğini gördük. Öz yüklenim ilkesi konusundaysa yüklem türleri arasında yaptığı yukarıdaki ayrıma başvurmuştur. Büyüklük, gerçek anlamda büyüktür. Büyük olma ise büyüklüğün özgün olmayan bir parçasıdır. Ama diğer şeyler, özsel anlamda büyük değildirler. Eğer evim büyükse, büyük olma ev olmanın bir parçası olduğu için değildir bu. Yani 'büyük', büyük şeylerle Büyüklüğün kendisine aynı anlamda yüklem olmaz. Böylece Büyüklük ve diğer büyük şeyler, Üçüncü İnsan argümanında olduğu gibi sonsuza gerilemeye yol açan bir küme oluşturacak biçimde bir araya getirilemezler.

Aynı şekilde, Köle, Efendiye özsel olarak aittir çünkü bir efendiye sahip olma, köle olmanın neliğinin parçasıdır. Ama insan kölelerle insan efendiler arasındaki ilişkiyle, bu ikisinin İdeal Köle ve İdeal Efendi ile olan ilişkileri özsel değil, ilinekseldir. Her iki ilişki kümesi, yani bireyler arasındaki ilişkilerle formlar arasındaki ilişkiler, herhangi bir çelişkiye yol açmaksızın birlikte işleyebilirler.

Artık Platon'un 'katılım' anlayışını yeniden ele alabilecek noktaya geldik. Tek bir İdeanın nasıl birçok şey tarafından paylaşılabildiğini kav-

6 Metinde *per se* ve *per accidens* olarak geçen bu sözcüklerin Yunancadaki karşılıkları *pros heauto ve pros alla*dır.

ramaktaki başlıca güçlük, İdeanın parçalara ayrılmasıyla ilgiliymiş gibi görünüyor. Buraya kadarki açıklamalardan sonra, artık bir Formun, tek ve biricik bir Form olarak, olunan şeyin parçasını oluşturduğu takdirde *özsel* olduğunu söyleyebiliriz: aksi takdirde yöneldiği amacı, yani aynı adı taşıyan şeylerdeki ortaklığı sağlama işini başaramayacaktır. Fakat eğer form birçok bireysel şey tarafından somutlaştırılmaktaysa o zaman form tamamen *ilişkisel* olacaktır.

Bu diyalektik kanıtlamalar ile Parmenides'in Formlar Kuramına yönelik saptadığı güçlüklere önerilen çözümler arasındaki ortak nokta şudur: hiçbir şey, bireylere ve bireylerin pay aldıkları Formlara aynı anlamda yüklemlenemez. Platoncu katılım düşüncesinin modern benzeşlerinden biri de, küme üyeliğidir: eğer x, F Formuna katılıyorsa, o zaman x, F'lik kümesinin bir üyesi olur. Bununla paralel olarak, *Parmenides*'te verilen mesajın modern dönemlerdeki karşılığı da şöyledir: kümeleri, bireyleri yüklemlediğimiz gibi yüklemleyemeyiz. Kendi kendisinin üyesi olmayan bir 'bütün kümelerin kümesinden' söz ettiğimizde ortaya çıkan paradoksla *Parmenides* diyalogunda ortaya konan paradokslar aynı sebepten türerler.

İdealar Kuramının Formlar kuramına uyarlanması *Sofist* diyalogunda daha ileri bir noktaya taşınır. Diyalogun görünür amacı sofiste bir tanım bulmaktır. Tanım, nihayetinde bir şaka olarak ortaya konur. Tanıma varmak için gerçekleştirilen araştırma, bugün hala popüler olan bazı salon oyunlarındaki tanımlama yöntemlerine benzer. Bu tür oyunlarda oyuncu kafasında bir nesne canlandırır ve soruşturmacı rolündeki bir diğer oyuncu, ikilemeler yoluyla ilerleyen bir dizi soru yoluyla bu nesnenin ne olduğunu saptamaya çalışır. Canlı mıdır, cansız mıdır? Eğer canlı ise hayvan mıdır, bitki midir? Eğer hayvansa, insan mıdır, değil midir? Sorular böylece gider. Platon, söz konusu diyalogdaki metafizik varsayımları işte bu tür bir tanımlama yöntemiyle ele alır.

Eğer bu yöntem ciddi biçimde uygulanırsa, tanım, ayrım noktalarının saptanması suretiyle ilerlenilen bir seyir izleyecek ve bu seyir, türlerin cinsler altında, yakın cinslerin ise uzak cinsler altında konumlanacakları, yani insanın hayvan, hayvanın canlı vb. altında konumlanacağı bir ağaç gibi yapılanacaktır. Ağaç şeklindeki bu yapılanma, *Parmenides* diyalogunda önemle ele alındığını gördüğümüz *özsel* yüklemeye dayalı olarak gerçekleşir. Türlüklerin ve cinsliklerin bu ağaçlanışında, mesela F altında bulu-

nan her şey, özsel olarak yüklemlenmiş olacaktır. Yani bir hayvan olmak, insan olmanın, canlı olmaksa insan olmanın parçasını oluşturacaktır.

Sofistin tanımına giden bu yolda, yanlış düşünme ve yanlış konuşma sorunlarıyla da boğuşmak zorunda kalırız. Yanlışlığın doğası tartışılıp ortaya konmadığı sürece kimse sahtekâr sofist ile dürüst filozof arasındaki ayrımı göremeyecektir. Ama yanlıştan, Parmenides'in şiirinde işaret ettiği tuzaklara düşmeksizin nasıl söz edilebilir? (237a). Yanlış olanı söylemek, hiçbir şey söylememektir. Bir şey olmayan, kuşkusuz Var olmayandır ve Parmenides'in de gerekçelendirdiği üzere, Var olmayan safsatadan ibarettir (238e). Yani yanlıştan, saçmalamaksızın söz etmek mümkün değildir. O zaman yaklaşımımızı değiştirip yanlış olanı söylemek, olanın olmadığını, olmayanın da olduğunu söylemektir dememiz mi gerekiyor? Bunu yapmak, bizi Parmenides'in eleştirisinden kurtarır mı?

Bu sorunla başa çıkabilmek için, Parmenides'i, var olmayanın belli bakımlardan var olduğunu, var olanın ise belli bakımlardan var olmadığını kabul etmeye zorlayarak etkisiz kılmamız gerekmektedir (241d). Mesela devinim dinginlik değildir ama bunu söylemekle devinimin hiçbir şey olmadığını kast etmiş olmayız (250b). Varlığın bile, olmadığı birçok şey bulunur. Mesela varlık hareket değildir, Varlık dinginlik değildir (250c-e).

Platon, *Parmenides*'te olduğu gibi *Sofist*'te de, yine farklı Formlar arasındaki ilişkilerle ilgilenir. Eserde bu meseleyi 'Formlar örüntüsü' olarak tanımlar ve dilin altında yatan örüntünün de bu örüntü olduğunu söyler (259e). Hiçbir formun birbiriyle birleşemeyeceğini söylesek de, hepsinin birbiriyle birleşebileceğini söylesek de kendi kuyumuzu kazmış oluruz (251e-252e). Formların bazılarının birleşebildiği, bazılarının birleşemediği gayet açıktır ve bu yüzden hangi Formların birleşebilip hangilerinin birleşemediklerini araştırmamız gerekir. Parmenides diyalogunda Bir'in (*to hen*) oynadığı başrolü, burada Varlık (*to on*) oynar. Ama Varlığa ilaveten, devinim, dinginlik, aynılık ve ayrılık olmak üzere dört başka idea daha ele alınır ve bunlar arasındaki ilişkiler saptanır.

Ayrılık, eserde Varlıkla önemli bir ilişkiye sahip hale gelir (256d-e). Var olmayandan söz ettiğimizde, Varlıkın karşıtı olan Varlık-olmayandan söz etmiş olmayız: sadece var olan herhangi bir şeyden ayrı olan bir şeyden söz etmiş oluruz. Güzel olmayan, güzel olandan, adil olmayansa adil olandan ayrıdır. Ama güzel olmayan ve adil olmayan güzelden ve adilden daha az

gerçek değildir (257e-258a). Bir şey olmayan ya da bir şeyden ayrı olan şeyleri bir araya getirecek olduğumuzda, en az Varlık kadar gerçek olan bir var olmayan kategorisi elde etmiş ve böylece Parmenides'in bize yasakladığı zindanın kapılarını sonuna kadar aralamış oluruz (258c).

Artık, düşünürken ya da konuşurken yanlış yapmanın ne olduğu üzerine bir anlayış ortaya koyabilecek durumdayız. Sorun, var olmayan üzerine düşünmenin ve konuşmanın imkânsız olmasından kaynaklanıyordu çünkü Var olmayan saçmaydı. Ama şimdi var olmayanın tamamen gerçek olduğunu keşfetmiş bulunduğumuza göre, bunu yanlış düşünce ve konuşmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamakta kullanabiliriz.

Her tipik cümle bir özne ve bir yüklem içerir ve bir şey hakkında bir şey söyler (262a-e). 'Theatetus oturuyor' ve 'Theaetetus uçuyor' cümlelerinin her ikisi de Theaetetus hakkındadırlar ama bunlardan biri doğru, öteki yanlıştır (263b). Bu cümleler Theaetetus hakkında farklı şeyler söylerler; doğru olan cümle, Theaetetus'un olduğu şeylerden biri hakkında konuşmaktayken, yanlış cümle olmadığı şeylerden biri hakkında konuşmaktadır. Uçmak Varlık olmayan değildir, var olan bir şeydir ve hakkında bir sürü şey söylenebilir ama Theatetus hakkında doğru şekilde konuşulurken ortaya konacak olan şeylerden biri değildir, yani Theaetetus'un olduğu şeylerden ayrı bir şeydir (263b).

Platon, *Sofist*'in bazı yerlerinde, Varlığın yapısı üzerine verilen bir savaştan bahseder ve karşıt felsefi grupların görüşlerine göndermede bulunur. Eserin bir yerinde, söz konusu savaşı, titanlarla tanrılar arasındaki savaşa benzetir. Bu benzetmede titanlar, var olan her şeyin maddi olduğunu savunan maddeci düşünürleri temsil ederken, tanrılar İdealar Kuramında betimlenen cisimsel olmayan Formların varlığını kabul eden idealist düşünürlerdir (246 vd). Başka bir yerde ise maddeciler, Herakleitos'un önderliği altında evrensel akış fikrini savunurlarken, Formların dostu olan düşünürlerin liderliğini, gerçekliğin değişmez olduğunu savunan Parmenides yapar. Sonuçta gerçek filozofun Herakleitos'a kulaklarını tıkaması gerektiği gibi, tek bir Formu da önce çıkarsa (Parmenides), bir Formlar çokluğunu da öne çıkarsa (Platon'un kuramı) gerçekliğin değişmez olduğu görüşünü de reddetmesi gerektiği söylenir.

Sofist diyalogu bize kekimizi hem yiyip hem saklamamızın yolunu gösterir ve Varlıkın hem değişmez olanları, hem de değişen şeyleri kucakladığını ortaya koyar (271d).

Aristoteles'in Form Anlayışı

Aristoteles İdealar Kuramının sert bir eleştirmeniydi. Bu eleştirisini bazen saygı dolu bir üslupla (bkz. *NE* 1. 6. 1096ª11vd; Platon dostumdur ama hakikat daha büyük dostumdur), bazen aşağılayıcı bir üslupla (bkz. *APo.* 1. 22. 83ª28; bu zırvalara veda edelim artık) yapmaktaydı. Kaba da olsa, nazik de olsa, onun eleştirisi hep kuramın orta dönem diyaloglardaki haline yönelmiş görünür, yoksa *Parmenides* ve *Sofist* diyaloglarında ortaya konan gelişmelere değil. Fakat Aristoteles, Platon'un geç dönemine ait bazı düşünceleri, yazılarında örtük biçimde de olsa sıklıkla kullanır ve özellikle kendi formlar kuramını geliştirdiği *Metafizik*'in *Zeta* kitabı bunun açık bir örneğidir. Aristoteles bu eserde, Platon'un kuramına yönelik sorunlara ve kendi düşüncelerinin doğurduğu güçlüklere eşit oranda eğilir. Kitap yoğun ve zorludur ve burada yapacağım açıklamanın, kitabın dehlizlerinde kaybolmamamız için bize rehberlik edecek olası yaklaşımlardan sadece biri olduğunu söylemek gerekir.

Aristoteles'in formlarıyla Platon'un formları arasındaki başlıca farklılık, Aristoteles'in formlarının ayrı (*chorista*) olmamasıdır: her form, aktüel bir bireyin formudur. Aristoteles fiziğine yönelik açıklamalarımızda da gördüğümüz gibi, form ile madde birliktedirler ve formu açıklamakta başvurulacak olan örnek formlar, maddi tözlerin tözsel ya da ilineksel formlarıdır. Platon'un kendi kuramıyla ilgili olarak karşılaştığı sorundan Aristoteles de kaçamamıştır. Onun da, aynı isimle anılan ya da aynı yüklem altında birleşen şeylerde ortak olarak bulunan şeyin ne olduğu sorusuna kendi yanıtını vermesi gerekiyordu. O da genel terimlere yönelik bir açıklama sunmak zorundaydı.

Aristoteles, *Metafizik*'in *Zeta* kitabında, varlık, töz, madde ve form arasındaki ilişkileri ele alır. *Kategoriler*'deki töz ve yüklem öğretisiyle, *Fizik*'teki madde ve form öğretisini eserde bir araya getirmeye çalışır ve bu ikisini, üzerlerinde değişiklikler yapıp geliştirerek Varlık üzerine bir öğretiye dönüştürmeye çalışır. 'Daha önce sorduğumuz, şimdi sormakta olduğumuz ve gelecekte de daima sorulacak olan soru, 'Varlık nedir?' sorusudur. Ve soru esasında şöyledir; 'Töz nedir?' (*Z* 1. 1028b 2-4).

Aristoteles'in bu iki soruyu bir araya getirme gerekçesi *Kategoriler*'in içeriğini anımsatır. Var olan her şey ya bir tözdür veya nicelik ya da nitelik olarak töze ait olan bir şeydir. Var olan şeylerin bir listesini çıkardığımızda, sağlık ve iyiliği de listede sayabiliriz. Ama aktüelleşmiş bir sağlık, daima herhangi bir şeyin sağlığıdır ve aktüelleşmiş bir iyilik de daima herhangi bir şeyin iyiliğidir. Bu tür durumlarda bize, var olan gerçekte ve tam olarak nedir diye sorulacak olsa, şu sağlıklı insandır, şu iyi köpektir diye yanıt veririz (*Z* 1. 1028^a24-30).

Yani Aristoteles hayvan, bitki, toprak, su, güneş, yıldız gibi maddi varlıkların töz olduklarını açıkça kabul eder (Δ 8. 1017^b8; Z 3. 1028^b8). Yüzeyler, çizgiler ve noktalar töz müdür ya da sayılar töz müdür gibi bazı soruları sonraya bırakır ki, kapsamımızın darlığı nedeniyle bunları inceleyemeyeceğiz. Ama büyük Platoncu soruya biraz dolambaçlı bir biçimde de olsa doğrudan dalar: Duyularımızla elde edebildiklerimizden farklı olan, herhangi türden ayrı bir töz var mıdır? (*Z* 3. 1028^b8-32).

Öz ve Nelik

Platon'un *Parmenides* diyalogunda bir özsel yüklem anlayışı ortaya koyduğunu görmüştük. Eğer P olmak, S olma neliğinin bir parçasıysa, o zaman S, *özsel olarak* P olur. Aristoteles, bu yüklem türüyle yakından ilgilenmekteydi. *Kategoriler*'de geçen ikincil töz kategorisindeki yüklem, tam da bu özsel yükleme karşılık gelir. *Metafizik*'te bir şeyin neliğini (*ti esti*) soran soruya yanıt oluşturan yüklem de yine bu yüklemdir. Aristoteles, eserlerinin belli yerlerinde 'nedir?' sorusu üzerinden, bir şeyin ne olduğu sorunu üzerinde durur ve mevcut tartışma bağlamında sık sık, dilimize belki hiç çevrilemeyecek olan *to ti en einai* ifadesine başvurur. Belirli bir tanımlıktan, nedir sorusundan ve 'olmak' fiilinin mastar halinden oluşan bu dilsel terkibin birebir çevirisi ise, bir şeyin 'nelik olma' durumuna, yani 'Nedir?' sorusuna yanıt oluşturan türden varlık olma durumuna karşılık gelir.

Aristoteles'in Latin yorumcuları, *quidditas* (*nelik*) sözcüğünü belli yerlerde işte bu Yunanca ifadeye karşılık gelecek şekilde kullanırlar. Latince'deki 'Quid est?' Yunanca'daki 'ti esti' sorusuna karşılık gelir. Birçok akademisyen, bu sözcüğü *öz* (*essence*) diye çevirmektedir. Bu da gayet makul bir karşılık ama ben Latinlerden feyz alarak '*nelik*' sözcüğünü kullanmayı

yeğledim. Kuşkusuz *essence* sözcüğü de, Latince'deki var olma fiilinden türemiş olan Latince bir sözcüktür ve *esse* de, tıpkı Yunanca'daki *ousia* gibi Yunanca'daki var olma fiilinden türer. *Töz* (*substance*) sözcüğünü Yunanca'daki ousia yerine kullanmak artık oturmuş bir yaklaşımdır. Bu yüzden *öz* (*essence*) sözcüğünü, Aristoteles'in kullandığı bir başka karmaşık dilsel terkibi karşılamakta kullanabiliriz. Aristoteles, Yunan dilindeki yönelme halinin önüne mastar getirip 'altının altın olması için gereken şey' anlamına gelen 'altın olma içinlik' diye bir şeyden söz ediyor. Biz bunu altın özlüğü diye karşılayabiliriz. Bu son dilsel terkip de yine Platon'un bir sorusundan; yani neyin altın olmanın içeriğinin bir parçası olduğu, neyin olmadığı sorusundan türemiştir. 'Nelik' ve 'öz' birçok yerde birbirinin sinonimi olarak kullanılabilirler.

Bu mukaddimeyle birlikte, Aristoteles'in *Metafizik*'in *Zeta* kitabının ana bölümünün başlarında ortaya koyduğu kendi düşünsel gündemine geçebiliriz. Aristoteles burada, 'töz' sözcüğünün dört temel anlamı olduğunu söyler: nelik, genellik, cinslik ve tözlük. Eserin sonraki bölümlerinde bu dört anlamın her birini tek tek inceler. Töz üçüncü bölümde, nelik dördüncü ve beşinci bölümlerde, cinslik on ikinci bölümde, genellikse on dördüncü bölümde ele alınır.

Töz (*to hypokeimenon*), *Kategoriler*'de ifade edilen birincil tözle aynı anlama gelir. Kendisine her şey yüklenebilen ama kendisi hiçbir şeye yüklenemeyen şeydir. Bu birincil tözler, daha önce de söylediğimiz gibi, madde ve formun bileşimidir. Böylece bronz bir heykel, hem bronzla hem de bronzun aldığı biçimle ilişkilidir (1029^{a}3-5). Bu fikre *Fizik*'ten de epeyi aşinayız. Bunlardan madde, töz değildir (çünkü salt madde kendi başına var olamaz; 1029^{a}27), formun töz olup olmadığını tespit etmek içinse nelik ile olan ilişkisini incelememiz gerekir.

Aristoteles nelik kavramını incelerken, *Metafizik*'in *Delta* kitabındaki sözlükte yaptığı *özsel (kath'auto)* ve *ilineksel (kata symbebekos)* ayrımına başvurur. Bu ayrımı *Parmenides*'i açıklarken de kullanmıştık ama Platon'un başvurduğu ifadelerin Aristoteles'inkilerle birebir aynı olmadığını eklemek gerek. Bu sözcüklerin Latince'deki karşılıkları, Aristoteles'in başvurduğu Yunanca ifadelerin Latince'ye uyarlanışlarından başka bir şey değildir. Bunlara dilimizde bir karşılık bulmak beyhude bir çaba olur çünkü dilimizdeki kullanımlarının anlamlarını, Latince ve Yunanca ifadelerde

olduğu gibi bağlamdan çıkarmak mümkündür. Bu ifadeleri birçok farklı bağlamda kullanabiliriz. Mesela nedensellik kavramını ele alalım. Bir inşaatçı, bir binanın özsel bir nedenidir: inşaatçı sıfatıyla binayı inşa eder. Ama eğer inşaatçı aynı zamanda körse, 'kör adam bina inşa ediyor' ifadesindeki körlük, binaya özsel değil, ilineksel bir neden yüklemiş olacaktır.

Bu ayrımı var olma durumuna da uyarlayabiliriz. Şöyle ki; Aristoteles, on kategorinin tümündeki var olmaların, özsel var olma örneği olduklarını söyler: bir şeyin rengi ya da biçimi şeyin kendisi kadar özsel bir var olmadır (Δ 7. 1017ª22). Özsel olanla ilineksel olan arasındaki ayrımın tözle ilinek arasındaki ayrımdan farklı olduğu açıktır. İlinekler de özsel var olmalardır ve bu da kafa karıştırıcı bir durum oluşturur. Bir ilinek tarafından nitelenmiş bir töz, ilineksel bir var olmadır. Yani Sokrates'in bilgeliği özsel bir var olmayken, bilge Sokrates özsel değil, ilineksel bir var olmadır.

Aristoteles bu tanımı, neliği tanımlarken de kullanır: nelik, bir şey hakkında özsel olarak söyleyebileceğimiz şeydir. Akademisyen olabilirsiniz ama insan olmanız anlamında akademisyen olmazsınız (*Z* 4. 1029ᵇ5). 'Akademisyen Theophrastus' ilineksel bir var olanın adıdır. Ama 'insan Theophrastus' bir özsel var olanın adıdır ve 'Theophrastus bir insandır' özsel bir yüklemedir. İnsan olma Theophrastus'un neliği ya da özüdür.

Neliğin, bir tanımda verilen şey olduğunu söylemek de mümkündür. Bu da kafa karıştırıcı bir durumdur çünkü tanımlara sahip olanlar sadece özsel var olanlar değildir. Aristoteles'e göre bir postacı, kuşkusuz ilineksel bir var olan olacaktır: ama postacıyı 'posta getiren adam' olarak tanımlayamaz mıyız? (bkz. 1029ᵇ27) Aristoteles bu soruya 'X'e karşılık gelen bir dizi sözcüğe sahip olmak, her zaman X'in bir tanımına sahip olmak anlamına gelmez' diye yanıt verir. Yoksa Homeros'un şiirinin tamamı, 'İlyada' sözcüğünün tanımı olurdu (*Z* 4. 1030ª9). Tanım, türlükler ve cinsliklerle ilgili olmalıdır ve sadece bu tür bir tanım neliği ortaya koyabilir (*Z* 4. 1030ª12).

Tözler gibi ilinekler de bu yolla tanımlanabilirler. Bir atın ne olduğunu sorabileceğimiz gibi 'üçgen' nedir diye de sorabiliriz. Aristoteles, bunu mümkün kılmak için kendi katı tanım anlayışını yumuşatmaya hazırdır. 'Tanım', 'varlık', 'nelik' ve 'öz'; bunların hepsinin birbirine paralel terimler olduğunu söyler. Tıpkı sağlığın, birincil anlamıyla sadece hastaya yükleniyor olması, tıbba ve tıbbi vasıtalara ise ancak ikincil anlamda yüklenebilmesi örneğinde olduğu gibi, bunların dördü de birincil anlamlarıyla ele

alındıklarında sadece tözle ilgili olurlar. İkincil anlamlarıyla ilineklerin kendilerine, üçüncül anlamlarıyla ise ilineksel var olanlara yüklenirler (*Z* 4. 1030[b]1; 5. 1031[a]9).

Aristoteles, hemen sonra şu soruya geçer: bir nesne ile onun neliği arasındaki ilişki nedir? Yanıt, bunların özdeş oldukları yolundadır: ve bu da bizi şaşırtır çünkü nesne tamamen somutken, nelik bütünüyle soyuttur. Bu şaşırtıcı sava sunduğu başlıca gerekçe, nesnenin, kendisi ile aynı tözden olması ve neliğinin ise nesnenin tözüyle adlandırılıyor olmasıdır. *Kategoriler*, buradaki soruna açık bir çözüm sunuyor gibi görünmektedir. Mesela Sokrates, birincil tözle özdeştir ve neliği onun ikincil tözüdür. Ama *Metafizik*'in *Zeta* kitabında Aristoteles, 'ikincil töz' ile gerçekte neyin kast edilmekte olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışmaktadır. 'Sokrates insandır' cümlesindeki 'insan' neye işaret etmektedir?

Aristoteles'in sunduğu ilk yanıt Platon'a aittir: bu cümledeki insan, Sokrates'ten ayrı bir şey olan İnsanlığı temsil eden bir sözcüktür. Aristoteles Üçüncü İnsan argümanının değişik bir biçimini kullanarak, bunun hiç de böyle olmadığını gösterir. Eğer bir at, neliğinden ayrı olsaydı, atın neliği de kendi ayrı neliğine sahip olur, bu böyle sonsuza dek giderdi. Aristoteles söz konusu bölümü şu ifadelerle noktalar; 'Yani şeyler için birincil olanın, şey için özsel olarak söylenenin ve özün bir ve aynı şey oldukları açıktır' (*Z*. 6. 1032[a]8).

Bunun da şu anlama geldiği anlaşılmaktadır. 'Sokrates bilgedir' gibi bir cümlede 'bilge' sözcüğü, Sokrates'ten ayrı olan bir ilineğe, Sokrates'in bilgeliğine işaret eder. Ama 'Sokrates insandır' cümlesindeki 'insan' sözcüğü, Sokrates'in kendisinden ayrı olan bir şeye işaret etmez. Sokrates ile onun bilgeliğini birbirlerinden ayırmamız gerekir çünkü bunlar iki farklı geçmişe sahiptir. Sokrates daha eskiyken, Sokrates'in bilgeliği sonradan beliren bir şeydir ve kaybolup gidebilir. Ama Sokrates ve onun insan olmaklığı iki farklı geçmişe sahip değildirler: Sokrates olmak insan olmaktır ve eğer Sokrates insan olmaktan çıksaydı var olmaktan da çıkmış olurdu.

Ama yine de somutla soyut arasında, dikkate alınması gereken bir farklılık yok mu? Aristoteles, varlığa gelme meselesini ele aldığı *Metafizik*'in yedinci ve sekizinci bölümlerinde bu konuya da açıklık getirir ve bir şey varlığa geldiğinde ne formunun, ne de neliğinin ilk kez varlık kazanmış olacağına dikkat çeker. Üzerinde uzun uzadıya çalışılmış olan bir benzetme

kullanarak, bronz bir küre üretmenin, ne bronz yapmak, ne de küre formu yapmak anlamına geldiğini söyler ve bu durumu şu şekilde genelleştirir:

> Varlığa gelen her şey daima bölünebilir olmalıdır ve onda, bu esas üzere, biri madde, öteki form olmak üzere iki unsur ayırt etmek mümkündür... daha önce söylenenlerden anlaşıldığı kadarıyla, form ya da töz diye adlandırılan parçanın varlığa gelmediği açıktır; varlığa gelen, onun adını taşıyan bileşik varlıktır (*Z* 8. 1033^{b}16-19).

Aristoteles, buradan Platon karşıtı bir sonuç çıkarır. Eğer sıradan, maddeleşmiş formlar hiç varlığa gelmemişlerse, o zaman formların nasıl varlığa geldiklerini açıklamak için ayrı yapıdaki İdeal Formların yardımına başvurmaya gerek yoktur (*Z* 8. 1033^{b}26).

Bireysel bir tözün, formunu nasıl edindiğini açıklarken de Formlara ihtiyacımız yoktur. İnsan bireyleri, formlarını İdeal İnsandan değil ana babalarından almışlardır (*Z* 8. 1033^{b}32). Uygun yapıdaki maddenin aldığı formun sorumlusu babadır (Aristoteles bunu göz ardı etmişse de, elbette annedir de). 'Filanca etle falanca kemiklere, şu şu türden bir formun verilmesi sonucu ortaya çıkan nihai eser, Kallias ya da Sokrates'tir. Bunların ikisi de aynı formu paylaşırlar (çünkü form daha alt bölümlere ayrılamaz) ama onları birbirlerinden ayrı kılan şey, ayrı maddelere sahip olmalarıdır' (*Z* 8. 1034^{a}8). Böylece Aristoteles, bu pasajda, uzun bir geçmişe sahip olan bir tezi, yani bireyliğin ilkesinin madde olduğu tezini dile getirmiş olur. Bu teze göre, iki şey birbirlerinden farklı olabilseler de, onları birbirlerinden ayrı kılan, sahip oldukları özellikler ya da karakteristikleri arasındaki farklılık değildir. Çünkü iki şey birbirleriyle özdeş olmasalar da, birbirlerine her bakımdan tastamam benzeyebilirler. Mesela iki bezelye, birbirlerine benzeseler de bir değil, iki bezelyedirler çünkü iki farklı madde parçasıdırlar.

Aristoteles, eserlerinin bazı yerlerinde form ile neliği özdeşleştirir (örn. *Z* 7. 1032^{a}33) ve insanlar ve hayvanlar söz konusu olduğunda, formun ve neliğin ruhla özdeş olduğunu söyler (*Z* 10. 1035^{b}14). Bu da şu soruna yol açar: eğer ruh nelikse ve nelik de bir şeyin ne olduğunu veriyorsa, bundan Sokrates'in kendi ruhuyla özdeş olduğu sonucunu mu çıkarmalıyız? Aristoteles bu olasılık üzerinde bir süre dursa da (*Z* 11. 1037a 8) sonunda dikkate aldığı görüş bu olmaz ve ruh, form ve nelik arasında kurduğu öz-

deşliği yeniden ele alır. 'Genel olarak insan, genel olarak at ya da genel bir yüklem yüklenmiş olan bireyler, töz değildirler. Töz, tümel olarak alınan belli bir tanımla belli bir maddenin bileşimidir' (*Z* 10. 1935b27). Bu da etten ve kandan olmanın, insan olmanın parçası olduğu, ama filanca etten ve kandan olmanın insan olmanın değil, Sokrates olmanın parçası olduğu anlamına gelir.

Madde-form çifti ile ruh-beden çifti arasındaki ilişkinin ne olduğunu sorabiliriz. Aristoteles, *Metafizik*'in *Zeta* kitabında (*Z* 11. 1037a5) hayvanın bir beden-ruh bileşimi olduğunu söyler ve bedeni açık biçimde maddeyle özdeşleştirir. Ama tam da bu noktada, ruhun form değil, birincil töz olduğunu ilave eder. Hemen ardından birincil tözün, nesnenin içinde bulunan form olduğunu ve (diğer tür) tözünse işte bu formla maddenin bileşimi olduğunu söyler (*Z* 11. 1037a29). Bunları daha önceki öğretileriyle bağdaştırabilmek için, *Kategoriler*'de 'ikincil töz' olarak adlandırdığı şeye burada 'birincil töz' demekte olduğunu kabul etmek zorundayız.

Böylece ciddi bir sorunla karşı karşıya kalırız. *Metafizik*'in önceki pasajlarından birini incelerken, Aristoteles'in, 'Sokrates insandır' cümlesindeki 'insan' sözcüğünün Sokrates'ten başka bir şeye işaret etmediğini söylediğini görmüştük. Ama şimdi sözcüğün, Sokrates'in formuna ya da ruhuna işaret etmekte olduğu söyleniyormuş gibi görünüyor. Sokrates'in tanımını veren budur ve Sokrates'in maddiliğinden de ayrıdır. Sokrates'in bedeninin Sokrates'in parçası olduğu kuşku götürmez ama acaba Sokrates'in bedeni, Sokrates'in tanımın ya da neliğinin de parçası mıdır?

Aristoteles'in tanım anlayışı bu soruna bir ışık tutuyor. Tanımlar parçalardan oluştuğu gibi, tanımların tanımlamakta oldukları tözler de parçalardan oluşur. Aristoteles, A, X'in parçası olduğunda, bunun, A'nın tanımının her zaman X'in tanımının parçası olması gerektiği anlamına gelmeyeceğini (dik açının tanımı dar açının tanımını içermez; tam tersi söz konusudur; *Z* 11. 1035b6) açıklamak için ayrıca bir bölüm kaleme alır. Tanım, formun parçalarını dile getirir ama maddenin parçalarını dile getirmez. Formun parçaları, Platon'un son dönem diyaloglarında karşımıza çıkan ve türlere ve cinslere ayırma yoluyla ilerleyen bir tanımlama yöntemi vasıtasıyla saptanır.

Şimdi Sokrates'in bedeninin, onun neliğinin parçası olup olmadığını sormanın neden yanlış bir yönlendirme olduğunu görebiliriz. Beden ve ruh

Sokrates'in parçalarıdır (sonraki bölümde açıklanacak olan daha özel bir türe ait parçalardır). Sokrates neliğinin parçaları ise akıl sahibi olmak ve hayvan olmaktır ki bu ikincisi, bir beden (belli türden organik bir beden) sahibi olmayı da içerir. Ama *beden sahibi olmak* bir bedene sahip olmakla aynı değildir. Sokrates'in bedeninin, onun neliğinin parçası olup olmadığını sormak bizi soyutla somutu birbirine karıştırma hatasına düşürür ki, Aristoteles'i de daha önce bununla suçlamıştık. Ruh için de aynısını söyleyebiliriz. Aristoteles, bazen tedbirsizce bunu yapmış olsa da, ruhu da nelikle özdeşleştiremeyiz: insan olmak, organik bir bedende bedenlenmiş olan özgün bir ruha sahip olmaktır.

Bu noktada yapabileceğimiz en iyi şey, *Metafizik*'teki töz öğretisine açıklık getirmek olacaktır. Konu, Aristoteles tarafından 'Varlık nedir?' şeklindeki temel soruyu yanıtlamanın bir yolu olarak ele alınır. Şimdi bu soruna bodoslama dalmanın vakti geldi.

Varlık ve Var oluş

Aristoteles'in *to on* ifadesini Parmenides'le aynı anlamda kullandığı açıktır: Varlık: var olan herhangi bir şeydir. Aristoteles ne zaman Varlık sözcüğünün anlamını açıklamak istese, bunu hep Yunancadaki 'olmak' fiilinin anlamını açıklayarak yapar (bkz. Δ 7. 1017^a6 vd; Z 2. 1028^a19 vd).

Varlığın içerdiği bütün öğeler, 'dır' sözcüğü içeren doğru cümlelerin konuları haline getirilebilirler; 'dır'ın, bir yüklemin ardına gelip gelmemesi fark etmez. Böylece 'Sokrates'tir' cümlesi de, 'Sokrates bilgedir' cümlesi kadar Varlık hakkında bildirimde bulunur. Her kategoriden yüklem varlığa işaret eder çünkü herhangi bir fiil, 'dır' koşacı içerecek olan bir yüklemin yerine kullanılabilir. Mesela 'Sokrates koşuyor', 'Sokrates koşucudur' cümlesinin yerini tutabilir. Töz dışındaki kategorilerde yer alan her varlık, tözün bir özelliği ya da değişimidir. Bu da, Varlığın yapısını anlamanın neden tözü incelemekten geçtiğini ortaya koyar.

Parmenides gibi Aristoteles'te de, varlığı var oluşla eş tutmak hatadır. *Metafizik*'in Delta kitabında yer alan felsefe sözlüğündeki 'varlık' maddesinde, sözcüğün anlamları arasında varoluş hiç zikredilmez bile. Bu da şaşırtıcı bir durumdur çünkü Aristoteles, mantıkla ilgili eserlerinin belli yerlerinde onu özel bir anlamda ele alır. *Sofistik Çürütmeler*'de 'bir şey olmanın, olmakla aynı anlama gelmediğine', yani olmanın ve F olmanın

aynı anlamda olmadığına dikkat çekmesinin sebebi de budur (5 167ᵃ2). Bu ilkeyi 'var olmayan vardır, çünkü var olmayan düşünülebilirdir' ya da 'X olmayandır, çünkü X insan değildir' gibi yanlış çıkarımları geçersiz kılmakta kullanır. Olmaktan çıkmış bir F olmayla ilgili olarak da benzer bir hamlede bulunur: mesela 'Homeros bir ozandır' ifadesinden Homeros'un var olduğuna dair bir çıkarımda bulunulamayacağını söyler (*Yor.* 11. 21ᵃ25).

Aristoteles, *İkincil Analitikler*'deki meşhur bir bölümde (11. 7. 92ᵇ14); 'olmak, herhangi bir şeyin özüne (*ousia*) dâhil değildir çünkü var olma (*to on*) bir cins değildir' der. Bu ifadeden, varoluşun herhangi bir şeyin özüne dâhil olmadığını çıkarabiliriz: yani filanca şeyin *olması*, o şeyin *neliği* değildir. Kast edilen buysa, Aristoteles'in Ontolojik Argümanı kâhince öncelediğini söyleyen Schopenhauer'in övgüleri de yerinde olsa gerektir.[7] Fakat metinden çıkarılacak tek anlamın bu olduğu kuşkuludur.

To on'un bir cins olmadığı yolundaki öncül doğru olsa bile, *var olan şeyler* gibisinden şeylerin bulunmadığı anlamına gelmez. Aristoteles, bir başka yerde, varlığın bir cins olmadığını çünkü cinsin, kendisinden ayrı olan bazı ayırıcı vasıflar yoluyla farklı türlere ayrılabildiğini, oysa herhangi bir ayırt edici vasfın da bir tür varlık olduğunu söyler (*Metaf. B* 3. 998ᵇ21). 'Olmak' ifadesinin, '*ilineksel olma*' anlamında alındığında, 'varoluş' anlamına geldiği kesindir: Aristoteles, 'bilge Sokrates-dir'[8] dediğinde ve bunu 'Sokrates bilgedir' cümlesinden ayırdığında, bundan, bilge Sokrates'in var olduğu ve olan şeyler arasında bulunduğu dışında bir anlam çıkarması güçtür. Fakat Aristoteles sadece 'Sokrates-dir' diye yazdığında bunun Sokrates'in var olduğu anlamına mı geldiği, yoksa Sokrates'in bir yüklemin öznesi mi olduğu konusunda karar vermek çok daha zordur. Koşaç anlamındaki 'dır' ile var oluş anlamındaki 'dır arasındaki ayrım bize gayet açık görünüyor ama onun bu ayrım konusunda kesin bir duruş ortaya koymasını elbette bekleyemeyiz.

Bir cümlede 'dır', yüklemle özneyi birleştiren bir koşaç olarak kullanıldığında onun neye işaret etmekte olduğunu sorabiliriz. Aristoteles'in kale-

7 Bkz. G. E. M. Anscombe, Anscombe ve P. T. Geach, *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1961), 20-1.

8 Buradaki 'dir' var oluş anlamında kullanıldığı için onu tire işaretiyle yüklemden ayırdık. Bilge, Sokrates'tir ifadesindeki 'dir' bir koşaçken, 'bilge Sokrates-dir' ifadesi bize bilge Sokrates vardır demek ister. İngilizce'de gayet açık olan bu anlam, Türkçe'de de var olsa da kulağa ve akla pek doğal gelmez. (*çev.*)

me aldığı metinlerde bu soruya yönelik iki olası yaklaşım getirilmektedir. Bu yaklaşımlardan ilkine göre, 'dır'ın işaret ettiği hiçbir şey yoktur. Bu, eksik bir semboldür ve kendinde hiçbir anlam taşımaz ama bir yüklem teriminin ardına gelip, mesela 'beyazdır' diye ifade edildiğinde 'beyaz' olmanın ilineksel formunu ifade etmekte kullanılmış olur. Yani 'dır' koşacının neye işaret etmekte olduğu sorusuna genel bir yanıt verilemez ama 'P'dir' ifadesinin neye işaret etmekte olduğu sorusuna genellik değeri taşıyan bir yanıt vermek mümkündür ve bu yanıt da, onun on kategoriden birindeki bir entite olduğu şeklinde olacaktır.

Diğer yaklaşımsa, metne daha kolay biçimde uyarlanabilmektedir ve bu yaklaşıma göre, 'dır' *var olma* (*being*) karşılığında kullanılır. Tabii burada 'var olma', 'yürüme' gibisinden bir isim fiil olarak alınmalıdır.[9] Eğer böyle söylersek, birçok farklı varlık türü olduğunu da eklemek zorunda kalırız. Böylece, 'dır'ın, '... bir attır' örneğinde olduğu gibi, özsel bir yüklemede temsil ettiği var olma özsel anlamda var olma iken, '... beyazdır' örneğinde olduğu gibi ilineksel bir yüklemede temsil ettiği var olmaysa nitelik kategorisine karşılık gelen türden bir ilineksel var olmadır. Farklı var olma türleri ve dolayısıyla farklı anlamdaki 'dır'lar arasında daha öte farklılıklar da saptanabilir.

Metafizik'in *H* kitabının ikinci bölümü, bu okumayı güçlü biçimde destekleyen bir metindir. Aristoteles burada, şeylerin birbirlerinden birçok farklı yollarla ayrıldıklarını söyler. Bu ayrım bazen, şeylerin bileşenlerinin farklı biçimlerde birleşmelerinden kaynaklanır: mesela bazıları pudingdeki gibi birbirlerine karışmış haldedirler, bazıları bir buket çiçek gibi birbirine bağlanmışlardır, bazıları kitap sayfaları gibi birbirlerine yapışmış haldedirler. Ayrım bazı durumlarda da konumlanmayla ilgili olur. Mesela mermer bir taş, kapının üstünde ya da altında olmasına bağlı olarak eşikte de duruyor olabilir, pervazda da. Kahvaltıyla akşam yemeği arasındaki farkı zaman, lodosla poyraz arasındaki farkıysa yön belirler.

Aristoteles, 'dır' sözcüğünün birçok farklı anlamlarda kullanılabileceğini söyleyerek sürdürür sözlerini. Eşik, filanca konumda olduğu için eşik-

9 İngilizce'de being sözcüğü hem *varlık* ismini, hem *var olma* isim fiilini karşılayacak şekilde kullanılabilir. Türkçe'de varlık, bir isim fiil değildir. Bu yüzden buradaki *being* sözcüğünü bir isim fiil olan *var olma* ifadesiyle karşılamayı uygun bulduk. (*çev.*)

dir yani var olması filan yerde olmak anlamındadır. Buz için, olmak, şu şu yolla donmuş olmak demektir (*H* 3. 1043^{b}15 vd).

Aristoteles'in varlığa yönelik yaklaşımını, var oluşa ilişkin bir açıklama olarak görmek bir hata olduğu gibi, onun filozofların bu alanda ele aldıkları konuların farkında olmadığını düşünmek de yanlış olur. Filozoflar kendilerine hangi şeylerin gerçekten var olduklarını, hangilerinin var olmadıklarını sorduklarında, somut olanla soyut olan (mesela Sokrates *krş.* Bilgelik, Sokrates *krş.* İnsanlık) imgesel olanla olgusal olan (mesela Pegasus *krş.* Bukephalos), ya da mevcut olanla ortadan kalkmış olan (Büyük Piramit *krş.* Rodos Heykeli) arasındaki karşıtlıklarla ilgileniyor olabilirler. Aristoteles, eserlerinin farklı bölümlerinde bu sorunların üçüyle de ilgilenmiştir.

Aristoteles'in soyutlama konusuyla kategoriler bahsinde nasıl uzun uzadıya ilgilendiğini görmüştük. İlinekler, tözün değişkeleridir; renkler, eylemler ve değişimler gibisinden soyutlamalara yönelik cümleler, birincil töze yönelik cümlelere çözümlenebilirler. Töz kategorisindeki yüklemlerse, türün bireysel tözünden ayrı olan İnsanlık Formu gibisinden herhangi bir varlığın var oluşunu içermezler.

Aristoteles, zihnin kendisinin imgelediği şeylerle ilgili sorunla başa çıkabilmek adına, 'dır'ın belli yerlerde 'doğru' anlamında da kullanılabileceğini söyler (Δ 7. 1017^{a}31). Bir imgeleme, gerçek bir düşüncedir ama var değildir, yani doğru değildir. Aristoteles, mevcut olan ve ortadan kalkmış olan şeyler konusundaysa, madde ve form öğretisi üzerinden bir varoluşa gelme ve varoluştan çıkma anlayışı geliştirir. Var olan, belli bir form almış olan maddedir ve olmak da belli türden bir şey olmaktır. Sokrates, formunu yitirdiğinde var oluştan, yani insan olmaktan da çıkmış olur.

Aristoteles'in metafiziğe yaptığı en büyük katkı olan aktüellik-potansiyellik öğretisini hala açık biçimde ele almış değiliz. Yarım litre sütten tutun da bir polise kadar herhangi bir şeyi düşündüğümüzde, bu şey hakkında belli sayıda şeyin doğru olduğunu görür, belli sayıda şeyinse mevcut halde doğru olmadığını ama başka zaman doğru olabileceğini kabul ederiz. Yani yarım litre sıvı, şu an süt olabilir ama daha sonra tereyağına dönüşebilir; polis şişman, yüzükoyun uzanmış ve İngilizce'den başka dil bilmiyor olabilir ama isterse daha zayıf hale gelebilir, çimlerde yuvarlanmaya başlayabilir ve Fransızca öğrenebilir. Aristoteles, bir şeyin hâlihazırdaki oluşunu ya da olmakta oluşunu onun aktüalitesi (*energeia*) olarak adlan-

dırır; şeyin olabileceği ya da yapabileceği şeyleri ise, o şeyin potansiyelliği (*dynameis*) olarak görür. Böylece sıvı, aktüel olarak süttür ama potansiyel olarak tereyağıdır; polis aktüel olarak şişman, potansiyel olarak zayıftır vs. Aktüelliğin tersine potansiyellik, bir şeyin, gerek kendi devinimi nedeniyle, gerekse başka bir şeyin uyguladığı devinim nedeniyle değişebilme yetisidir. Şişmanlıktan zayıflığa doğru olan değişim, ilineksel bir değişimdir. Böyle bir durumda töz, şu an F olma, başka zaman F olmama potansiyelliğine sahiptir. Ama Aristoteles'e göre sütten tereyağına doğru olan değişim tözsel bir değişimdir. Burada farklı tözsel formlar alabilme potansiyeli töze değil, maddeye ait bir potansiyelliktir.

Madde-form ve töz-ilinek çiftleri üzerine olan bir incelemede karşımıza yeni bir potansiyellik ve aktüellik türü çıkacağı açıktır. Bu çözümlemenin metafizik tarihi açısından önemi, Aristoteles'in onu, Parmenides'in, Herakleitos'un ve Platon'un düşünsel meydan okumalarını geçersiz kılmakta kullanmış olmasıdır. Erken dönem metafizikçiler, var olanın var olandan çıktığını söylemenin de var olanın var olmayandan çıktığını söylemenin de paradokslara yol açacağına dikkat çekmişlerdi. Aristoteles aktüel var olanın potansiyel var olandan çıktığını söyleyerek bu iki görüşü de bertaraf etmek istemiştir. Bunun, bütün felsefi sorunların üstesinden gelen sihirli bir değnek olmadığı kuşku götürmezse de, farklı türden değişim olanaklarının ayrıntılı biçimde çözümlenebilmesi adına bir çerçeve sunduğu da açıktır.

Aristoteles kendi araştırmalarını 'Metafizik' adıyla anmamıştı; birebir anlamı 'Fizikten Sonra' olan bu isim, eserin Aristoteles külliyatı içindeki yerini ifade etmek adına eserlerini düzenleyen kişi tarafından verilmişti. Fakat Aristoteles, 'Varlığı, varlık olmak bakımından inceleyen ve Varlığın bizatihi sahip olduğu şeyleri araştıran' bir disiplin bulunduğuna işaret eder (Γ 1. 1003^{a}21) Bu disiplin, 'ilk felsefe' olarak adlandırılır ve ilk ilkelerle ve en yüksek nedenlerle ilgilenmeye yönelir. Aristoteles bu disiplinin ilgi alanı konusunda birbiriyle çelişen iki açıklama yapar. Bunlardan ilki, Metafiziğin tek tek bilgi sahalarının yaptığından farklı olarak, Varlık ile bir bütün olarak ilgilendiğini söylerken, diğeri onun, belli türden bir varlığı, yani tanrısal, bağımsız ve değişmez tözü incelediğini söyler (bu yüzden Aristoteles, metafiziği bazen teoloji sözcüğüyle anar). Bunları, varlık olmak bakımından Varlığın iki farklı açıklaması olarak mı kabul etmek gerek?

Hayır: varlık olmak bakımından Varlık diye bir şey yoktur: sadece Varlığı incelemenin farklı yolları vardır. Evet, varlık olmak bakımından Varlı-

ğı inceleyebiliriz ama bu, gizemli bir nesneye yönelik bir inceleme yapmak değil, belirli türden bir incelemeyi üstlenmek anlamına gelir. Bu inceleme de, diğer bütün Aristotelesçi bilgi disiplinleri gibi, nedenlere yönelik bir araştırmadır ve varlık olmak bakımından Varlığı incelediğimizde, en genel ve ilksel nedenlerin arayışında oluruz. Bu da Metafiziği diğer disiplinlerden ayırır. İnsan fizyolojisini incelediğimizde, hayvan olmak bakımından insanı, yani insanın hayvanlarla paylaştığı ortak yapıları ve işlevleri inceleriz. Ama hayvan olmak bakımından insan diye bir şeyin olmadığı açıktır.

Bir şeyi, var olması bakımından incelemek, o şeyin diğer şeylerle olan ortaklıkları üzerinden gerçekleşen bir incelemedir (Biraz düşünürseniz bunu anlayabilirsiniz: hiçbir şeyin, özü ya da doğası gereği varlığa sahip olmadığını bizzat Aristoteles'in kendisinin de söylediğini daha önce görmüştük). Ama evreni *var olan olarak* incelemek, şeyleri varlığa getiren ve var oluşta tutan bütün sebepleri içerecek olan tek ve kuşatıcı bir incelemedir. Aristoteles'in nedenler hiyerarşisinin, dokuzuncu bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz zirve noktası, bütün oluşun ve bozuluşun amaç nedeni olan göksel (hareketli ya da hareketsiz) hareket ettiricilerdir. Aristoteles, ilk felsefe, Varlığı bir bütün olarak inceler diyerek, metafiziğin açıklayacağı alanı saptamış olur. İlk felsefe, tanrısal olanın bilimidir diyerekse, metafiziğin, açıklamalarında kullanacağı nihai ilkeleri saptamış olur. Böylece Aristoteles'in ilk felsefesi, hem varlık olmak bakımından Varlık, hem de teolojidir.

Epikürcüler ve Stoacılar, Platon ve Aristoteles'in yoğun biçimde uğraştıkları ontolojik sorunlarla pek az ilgilendiler. Fakat bu alanda ortaya koydukları bir gelişmeye kısaca değinmeye değer.

Seneca, mektuplarından birinde bir arkadaşına, şeylerin cinsler ve türler altında nasıl sınıflandırıldıklarını açıklar. İnsan, hayvanın türüdür ama hayvan cinsliğinin üzerinde de cisim cinsliği bulunur çünkü bazı cisimler canlıdır, bazıları (mesela taşlar) değildir. Cisim cinsliğinin üzerinde de bir cins var mıdır? Evet: onun üzerinde de bir şey olma (*quod est*) cinsliği bulunur çünkü var olan şeylerin bazıları cisimseldir, bazıları değildir. Seneca'ya göre en yüksek cinslik işte budur.

> Stoacılar bunun üzerine, daha ilksel olan bir başka cinslik koymayı istediler. Bu birincil cins de Stoacılara, 'bir şey' olma gibi göründü –bunun niye böyle olduğunu açıklamama izin ver. Bunlar derler ki,

doğada bazı şeyler vardır, bazı şeylerse var değildir ve doğa var olmayan şeyler de içerir. Bir töze sahip olmadığı halde imgeye sahip olan devler, cüceler, periler gibi, zihnin ürettiği birçok hayal ürünü şey bunun örneğidir (*Ep*. 58. 11-15).

Buradaki 'olmak' fiilinin Parmenides'ten bu yana işaret edilen sorunlardan herhangi birine yol açmaksızın var oluş anlamında kullanıldığını açıkça görüyoruz. Öte yandan Stoacılar, var olmayı ve var olmamayı, kendisi de 'bir şey' (ti quid) olan tek bir yüce ontolojik cinsliğin iki türü olarak görmekle yüzyıllar boyu sürecek felsefi karışıklıkların tohumlarını ekmiş oldular. Bu kafa karışıklıklarının sonuçlarıyla bu kitabın sonraki ciltlerinde karşılaşacağız. Bunun doğurduğu en ileri sonuç, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirilmiş olan ontolojik argümandır. En çok rağbet görmüş olan mahsulü ise, aktüel ve olanaklı dünyalar arasında yapılan ayrımdır.

Bu Stoik gelişme oldukça önemli olmasına rağmen, metafizik, Yeni Platonculara kadar felsefedeki o esaslı rolünü tekrar elde edemedi. Ama Plotinos gibi bir yazarda metafizik, teolojik bir görünüm kazandığı için, onun öğretilerini din felsefesine adanmış olan dokuzuncu bölümde ele almak daha iyi olur.

7.

Ruh ve Akıl

Ruh, felsefeden de eskidir. İnsanoğlu birçok coğrafyada ve kültürde, kendisini ölümden sonra da yaşayacak olan bir canlı olarak görmüş ve 'ruh' sözcüğünün antik dünyadaki karşılıkları, her şeyden önce, bizdeki ölümsüz yönü ifade etmekte kullanılmıştır. Felsefe ortaya çıktığında, din ile bilim arasında kalmış ve ölüm ötesi bir yaşamın olup olmadığı ve ruhun doğasının ne olduğu gibi soruları temel sorun alanları haline getirmiştir.

Pisagorcu Ruh Göçü Öğretisi

Genellikle ilk filozof olarak taltif edilen Pisagor, ölüm sonrası yaşam fikrinin savunucusu olarak ünlenmişti. O da birçok çağdaşı gibi, ruhun ölümden sonra farklı, müphem bir dünyaya gitmek yerine hepimizin içinde yaşamakta olduğu bu dünyaya geri dönüp farklı bir bedende yaşayacağına inanmaktaydı. Kendisi de, ruhunu seçkin bir tinsel atalar silsilesinden devraldığını ve birkaç yüzyıl önce Truva kuşatmasında kahramanca dövüştüğünü anımsayabildiğini iddia etmekteydi. Bu ruh göçü (ki sonsuza dek sürecek diye bir şey yok) anlayışı, ölümden tamamen bağışık olan tanrıların kutlu ölümsüzlüklerinden bütünüyle farklıydı (D.L. 8. 45).

Pisagor'a göre ruhlar bu yolla sadece insan bedenleri arasında değil, farklı türden canlıların bedenleri arasında da göç gerçekleştirebilmekteydiler. Pisagor, bir keresinde yavru bir köpeği hırpalamakta olan bir adamı durdurmuş, köpeğin iniltilerinde ölüp gitmiş bir arkadaşının sesini duyar gibi olduğunu söylemiştir (D.L. 8. 36). Shakespeare, bu öğretiden çok etkilenmişti ve bazı eserlerinde ona göndermelerde bulunmuştu. *On İkinci Ge-*

ce'deki Malvolio karakteri, Pisagor üzerine sınavdan geçirilirken, inandığı şeyi şöyle dile getirir:

> Ninemizin ruhu bir yaban ördeğinin bedenine girmiş olabilir (ıv. ii. 50-1).

Venedik Taciri'ndeki Shylock karakteri de, tacize uğradığında, ruh göçünün olası sonuçlarını bu kez farklı bir doğrultuda yorumlar.

> Bu durum adeta imanımı sarsıyor
>
> İnsanlara geçiyor,
>
> Hayvan ruhları diyen
>
> Pisagor'a benim de inanacağım geldi (iv. i. 130-3).

Pisagor, ölüm ötesi yaşama ve ruh göçüne dair felsefi savlar ileri sürmemiştir. Bunun yerine, kuramını, kendi yordamına uygun şekilde, önceki yaşamlarından birinde sahip olduğu şeyleri tek tek sayıp dökerek ispatlamaya çalışmıştır. Böylece, belleği kişisel özdeşliğin bir ölçütü olarak kabul eden o uzun filozoflar silsilesinin de başı olmuştur (Diodorus 10. 6. 2). Pisagor ile aynı çağda yaşamış olan Alkmaion'un, bu konuda felsefi bir sav ileri süren ilk kişi olduğu anlaşılıyor. Anlamı bakımından karanlık olan bir öncülden yola çıkarak kuşkulu bir çıkarımda bulunmuş ve ruhun, tanrısal yapıdaki gök cisimlerininki gibi ebedi bir hareket içinde olduğu için ölümsüz olması gerektiğini savunmuştur (Aristotle, *de An.* 1. 2. $405^{a}29$-$^{b}1$).

Empedokles, bu Pisagorcu ruh göçü öğretisinin gelişkin bir versiyonunu benimsemiş ve onu kendi döngüsel tarih anlayışında da kullanmıştı. Ona göre katiller ve yalancılar, tarihöncesi çağlarda gerçekleşen düşüşün bir sonucu olarak, tam otuz bin yıl boyunca ortalıkta ruh gibi öylece gezinir, birçok farklı bedenlere girer, bir müşkül hayattan ötekine geçip dururlar (DK 31 B115). Hayvan bedenleri cezalı ruhların meskeni oldukları için, Empedokles, takipçilerine canlı hayvan eti yemekten uzak durmalarını salık vermekteydi. Bir hayvanı katletmekle, kendi öz oğluna ya da annene kast etmiş olabilirsin (DK 31 B137). Dahası, ruh göçünde sadece hayvanların değil, bitkilerin bedenlerine geçmek de mümkündür. Bu yüzden vejetaryenler bile ne yediklerine dikkat etmeli, özellikle fasulye ve defneden uzak durmalıdırlar (DK 31 B141). Ölümden sonra hayvan olunacaksa aslan olmak, bitki olunacaksa defne olmak en iyisidir. Empedokles, ruhunun

geçmişte sadece insanlara değil, hayvanlara ve bitkilere de geçmiş olduğunu iddia etmekteydi.

> Geçmişte erkek çocuk da oldum, kız da, ağaç da,
>
> Bir keresinde bir kuştum, bir başka zaman denizde sessiz bir balık (DK 31 B117).

Bu erken dönemlerde, ruhun bu dünyadaki yaşamının doğası üzerine yapılan araştırmalar, ölümden sonraki durumuna ilişkin tartışmaların gölgesinde kalmıştı. Bütün erken dönem düşünürler, ruha yönelik maddeci bir tutum takınmışlardı: ruhun havadan (Anaksimenes ve Anaksimandros) ya da ateşten (Parmenides ve Herakleitos) meydana geldiğini düşünmekteydiler. Bu konuda sadede geçilmesi biraz zaman aldı: maddi bir unsur, ne kadar ince ve akışkan olursa olsun, duygu ve düşünce gibi ruha özgü işlevleri nasıl meydana getirebilirdi?

Herakleitos bu konuda sadece enfes bir benzetme ortaya koyar:

> Ördüğü ağın ortasında bekleyen bir örümcek, sineğin, ağın herhangi bir yerinde yol açtığı hasarın hemen farkına varır ve ağın yırtılışına üzülmüşçesine aceleyle oraya koşturur. İnsan ruhu da bedenin bir yeri acıdığında, uyumla ve sıkıca bağlı olduğu bedenin ıstırabına dayanamayarak hızla oraya koşar (DK 22 B67a).

Bu paragraf, insanın kapasitesini ve davranışlarını içimizdeki minik bir hayvanın etkinlikleri olarak açıklayan birçok felsefi girişimin atası olmuştur. Fakat sonraki filozoflar ruhu içsel bir eklembacaklı olarak değil, içsel bir homunkulüs olarak görme eğiliminde olmuşlardır.

Algı ve Düşünce

Algının nasıl oluştuğu üzerine ayrıntılı bir yaklaşım geliştiren ilk filozof Empedokles'ti. Öncülleri gibi o da bir maddeciydi. Ona göre, ruh da evrendeki diğer her şey gibi toprak, su, hava ve ateşten oluşmuştu. Algılama, algı nesnelerini meydana getiren bu temel öğelerin duyu organlarımızdaki muadillerine denk gelmelerinden doğmaktaydı. Empedokles'in sistemindeki öğelere etkide bulunan güçler olan Sevgi ve Nefret, benzer benzerle algılanır ilkesince yönlendirilen bu eşleşme sürecindeki yerlerini almışlardır.

Toprağı toprakla görürüz, suyu suyla
Gökteki havayı havayla, yanan alevi ateşle,
Sevgiyi sevgiyle algılarız, nefreti nefretle,
Ve böyle gider bu (DK 31 B109).

Sürecin şöyle işlediği anlaşılıyor. Dış dünyadaki nesneler, etraflarına, gözlerimizin gözeneklerine ulaşan bir akış yayarlar; ses de kulaklarımıza işleyen bir akıştır. Eğer gözenekler ve akış birbirleriyle eşleşirlerse algı ortaya çıkar (DK 31 A86). Bu eşleşmenin, Empedokles'in düşünce sisteminin temel ilkeleri olan dört öğe düzeyinde gerçekleştiğini söylemeye lüzum yok. Bu eşleşme bazen çok basit olur: ses, havayla taşınıp iç kulakta yine hava yoluyla akis yapar. Görmede ise durum biraz daha karmaşıktır ve yukarıdaki fragmanda da ifade edildiği gibi, öğelerin oranlarıyla ilgili bir konudur. Öğelerin bir araya gelerek oluşturdukları en karmaşık terkip kandır ve kan yüreği dolaşarak düşüncelerin doğmasına yol açar. Kanın incelikli yapısı, düşüncenin yapısındaki çeşitliliği açıklar (DK 31 B105, 107).

Empedokles'in bu safdil maddeciliği, onu sonraki zihin felsefecileri için günah keçisine dönüştürmüştür. Aristoteles onu, algıyla düşünce arasındaki ayrımın farkında olmamakla eleştirdi. Diğerleri göz ve kulak dışında başka şeylerin de gözenekleri olduğuna dikkat çektiler ve o zaman niye süngerler ya da sünger taşları da algılayamıyor diye sordular. Atomcu Demokritos bu soruya bir yanıt önerdi. Ona göre görsel imgeler, görünür nesnelerden yayılan akışla insanın görme duyusundan yayılan akış arasındaki etkileşimin ürünüydü. Bu imgeler ya da izlenimler taşıyıcı bir ortam olan havada oluşup gözbebeklerine girmekteydi (KRS 589). Ama Empedokles gibi Demokritos da, düşüncenin nasıl ortaya çıktığına ilişkin ikna edici bir görüş geliştiremedi ve bu yüzden o da Empedokles gibi Aristoteles'in eleştirilerine maruz kaldı.

Sonraki Yunan düşünürlerinin bir zihin felsefecisi olarak saydıkları Ön Sokratik düşünür Anaksagoras'tı. Anaksagoras, evrenin, bildiğimiz dünyanın her yerine yayılıp evrilmiş olan küçücük bir kaotik öğeyle başladığına inanmaktaydı. Ama bu dönüşümün her evresinde, tek tek bütün şeyler diğer bütün şeylerden bir miktar içermekteydi. Bu gelişme, Akıl (*nous*) tarafından yönlendirilmekteydi ve aklın kendisi bu evrim sürecinden bağışıktı.

> Diğer şeyler her şeyden bir miktar içerirler ama Akıl sınırsız ve tek başına egemendir ve hiçbir maddeyle karışmamıştır, tersine kendiyle bir başına kalır. Çünkü kendi kendine bulunmayıp da diğer şeylerle karışmış olsaydı bütün nesnelerle ortaklığı olurdu. Çünkü daha önce de söylediğim gibi her şeyde her şeyden bir miktar bulunur. Karışmış olduğu şeyler, onun her şeyi yönetmesine mani olurlardı. Oysa tek başına kaldığında bunu yapabilir. O bütün nesnelerin en incesi ve en safı olduğu için bütün bilgilere sahiptir ve her şey üzerinde bütünlüklü bir yetkesi vardır. En büyüğünden en küçüğüne kadar ruh sahibi olan her şey Akıl tarafından yönetilir (KRS 476).

Anaksagoras maddi dünyanın parçası olan ruhlarla, maddeden münezzeh olan, ya da en azından biricik, göksel bir maddeden yapılmış olan tanrısal Akıl arasında ayrım yapmaktaydı. Empedokles'e göre benzer benzerle bilinirken, Anaksagoras'ın Akılı hiçbir şeye benzemediği için her şeyi bilir. Tabii sadece tek bir yüce kozmik akıl bulunmamaktadır: diğer şeylerde de (özellikle insanlarda) akıl vardır ve böylece büyük akıllar kadar küçük akıllar da bulunur.

Platon'un *Phaidon* Diyalogunda Ölümsüzlük Düşüncesi

Anaksagoras'tan etkilenenlerden biri de Sokrates'ti; ama gerçek, tarihsel Sokrates'in, ruh ve akıl hakkında ne düşündüğünü saptamak güçtür. Platon'un *Savunma* isimli eserinde Sokrates, ölüm sonrası yaşamın olanaklılığı konusunda agnostik bir tutum sergiliyor görünür. 'Ölüm rüyasız bir uyku mudur,' diye sorar, 'yoksa ölüp gitmiş şanlı insanlarla buluşacağımız bir öte dünyaya yolculuk mu? Hepimiz kendi yolumuza gideceğiz, ben ölüme, siz yaşama. Hangisinin daha hayırlı olduğunu Allah bilir' (40c-42a). Platon'un, *Phaidon* diyalogunda ortaya koyduğu Sokrates karakteri, ruhun ölümden sonra yaşamakla kalmayıp, öldükten sonra daha iyi bir yaşam süreceğini en açık şekilde dile getiren kişidir (63e).

Eserdeki tartışma, insanın bedende hapsolmuş bir ruh olduğu anlayışıyla başlar. Gerçek filozoflar, yemek, içmek, seks yapmak gibi bedensel hazlara pek az önem verirler ve bedeni felsefi amaçların gerçekleştirilmesi adına yardımcı değil, bilakis engel olarak görürler (64c-65c). 'En iyi düşünce, aklın bütün dikkatini kendi üstüne topladığı düşüncedir ve akıl bedeni

terk edip onla mümkün olduğunca az meşgul olduğunda, ses, görüntü, acı, ya da haz gibi şeylerin hiçbiri onu rahatsız edemeyecektir' (65c). Bu yüzden hakikatin peşinde olan filozoflar, ruhlarını bedenlerinden ayırmaya çalışırlar. Ama ruh, ancak ölümle bedenden tam anlamıyla ayrılabileceğine göre, gerçek filozof yaşamı boyunca hep ölümü arzular (67e).

Sokrates'in muhatapları olan Simmias ve Kebes, onun bu sözlerini öğretici bulsalar da, Kebes, ruhun bedenden daha uzun yaşayacağı düşüncesini pek çok insanın reddedeceğine işaret etmek gereği duyar. Bunlar, ölümle birlikte ruhun var olmaktan çıkacağına ve bir duman kütlesi gibi yokluğa karışıp gideceğine inanırlar (70a). Sokrates bu tür insanların, insan ruhunun ölümden sonra da yaşamını sürdüreceğine yönelik kanıtlar bekleyeceklerini kabul eder.

Önce karşıtlıklardan yola çıkan bir kanıtlama geliştirir. Eğer iki şey birbirine karşıtsa bunların her biri diğerinden doğacaktır. Eğer uyuyacaksan önce uyanık olmalısın, uyanacaksan önce uyuyor olmalısın. Eğer A, B'den büyük hale gelecekse, önce A'nın, B'den küçük olması gerekir. Eğer A, B'den iyi hale gelecekse, önce A'nın B'den kötü olması gerekir. Yani *daha büyük, daha küçük, daha iyi, daha kötü* gibi karşıtlıklar birbirlerinden çıkarlar. Ölüm ve yaşam da birbirlerine karşıt olduklarına göre aynısı onlar için de geçerli olsa gerektir. Eğer ölüm yaşamdan çıkıyorsa, yaşamın da ölümden çıkması gerekmez mi? Eğer ölüm sonrası yaşam bu dünyada görülmüyorsa demek ki öte bir dünyadadır (70c-72e).

Sokrates'in sonraki kanıtlaması, bedenlenmemiş ruhun, bedendeki yaşamından sonra var olduğu gibi, önce de var olduğunu ispatlamayı amaçlar. Önce bilginin anımsama olduğunu iddia eder. Sonra bu anımsamanın bir önceden var oluşu gerektirdiğini saptar. Dış dünyada birbirlerine az çok eşit olan şeyler görürüz, der Sokrates; ama hiçbir zaman birbirine mutlak anlamda eşit olan iki şey göremeyiz. Demek ki bizdeki eşitlik düşüncesi deneyimden türemiş olamaz. Birbirine yaklaşık olarak eşit olan iki şey, bize daha önce karşılaşmış olduğumuz mutlak eşitliği anımsatır. Ama bu karşılaşma şimdiki yaşamımızda, duyular yoluyla gerçekleştirdiğimiz bir şey değildir. Daha önceki bir yaşamda salt zihin yoluyla gerçekleşmiş bir karşılaşmadır. Mutlak eşitlik ideası için geçerli olan bu durum, mutlak iyilik, mutlak güzellik gibi benzer idealar için de aynen geçerlidir (73a-77d).

Sokrates'in üçüncü kanıtlaması ayrışabilirlik ve ayrışamazlık kavramlarından türemiştir. Bedenin ölüm anında yaşadığı türden bir ayrışmaya tabi olan her şey bileşik ve değişebilir yapıdadır. Ama ruhun kendileriyle ilişkide olduğu idealar, gözlerimizle gördüğümüz görünür ve soluk güzelliklerin tersine, değişmez yapıdadırlar. Değişken şeylerin görünür dünyasında ruh bir ayyaş gibi sendeleyip durur; ancak kendi yuvası olan saflık, ebedilik ve ölümsüzlük âlemine geçtiği zaman ayılıp kendine gelir. Mısır'daki mumyalanmış cesetler bile yıllarca dayanıyorken, ruhun ölüm anında dağılıp gideceğini düşünmek pek inandırıcı değildir. Tam tersine, eğer ruh, felsefe yoluyla arındırılırsa esenliğin görünmez diyarlarına gidecektir (78b-81a).

Simmias, bütün bu kanıtlamalara yanıt olarak farklı bir ruh anlayışı ortaya koyar. Tahtadan ve tellerden yapılmış ve tellerinin gerginliği sayesinde ahenk kazanmış bir lir düşünelim, der. Canlı beden ahenkli bir lire, ölü bedense ahengini yitirmiş bir lire benzetilebilir. Ahengin, tahta ya da tel gibi maddi bir şey olmadığını gerekçe göstererek, lir parçalandıktan sonra da varlığını sürdüreceğini söylemek saçma olurdu. Bedenin telleri sakatlık ya da hastalık nedeniyle ahenklerini yitirdiklerinde, tıpkı parçalanmış bir lirin ahengi gibi, ruh da yok olup gidecektir. (84c-86e).

Kebes de bir itirazda bulunur. Ruhun bedenden daha dayanıklı olduğuna ve beden yok olup gittiğinde ruhun yok olmasının gerekmeyeceğine o da katılmaktadır. Yaşamın olağan seyrinde beden çok yıpranır ve ruh tarafından sürekli onarılması gerekir. Ama ruh, sonsuza kadar yaşayabilmesini sağlayan dağılmaz bir yapıya sahip olmadığı halde, ölümden sonra varlığını bir süre devam ettirebilmesi anlamında bir ölümsüzlüğe sahip olabilir. Tıpkı hayatı boyunca birçok ceket dokuyup üstünde paralayan, hak vaki olunca da giymekte olduğu son ceketi geride bırakıp terki diyar eden bir dokumacı gibi, ruh da birçok bedenden geçtiği halde belki bir gün dağılıp gidecektir (86e-88b).

Sokrates Simmias'ın benzetmesini geçersiz kılacak bazı gerekçeler ileri sürer. Ahenkli olmak bir derecelenmeyi de beraberinde getirecektir; ama bir ruh bir başkasından daha çok ya da daha az ruh olamaz. Liri ahenkli kılan şey, tellerinin gerginliğidir ama insan söz konusu olduğunda bu ilişki başka türlü işler: burada bedeni uyum halinde tutan ruhtur (92a-95e).

Sokrates, Kebes'e yanıt verirken nesnelerin, sonraki filozofların zorunlu ve olumsal diye anacakları farklı özellikleri arasında bir ayrım yapar. İnsan uzun olabilir de, olmayabilir de. Uzunluk insanlar için olumsal bir özelliktir. Ama üç sayısı her zaman tek sayıdır ve kar da her zaman soğuktur. Bu özellikler bunların olumsal değil, zorunlu özellikleridir. Soğukluk asla sıcaklığa dönüşmez ve aynı şekilde, zorunlulukla soğuk olan kar da ateşe yaklaştığında uzaklaşır ya da kaybolur (103a-105c).

Bu durumu genelleştirebiliriz. Karşıtını kabul etmeyen tek şey karşıtlar değildir. Bir özelliği zorunlulukla kendisinde taşıyan bir şey, taşıdığı özelliğin karşıtını asla kabul etmeyecektir. Ruh, tıpkı karın her zaman soğukla birlikte olması gibi, hep yaşamla birliktedir. Ölüm, yaşamın karşıtı olduğuna göre, kar nasıl sıcaklığı asla kabul etmiyorsa, ruh da ölümü asla kabul edemeyecektir. Ölümü asla kabul etmeyen şeye ölümsüz denir ve demek ki ruh da ölümsüzdür. Kardan farklı olarak, asla yok olmaz fakat başka bir âleme doğru uzaklaşır (105c-10a).

Sokrates'in diyalogda ortaya koyduğu kanıtlamalar, Simmias ve Kebes'i ikna etmiştir, oysa ikna olmamaları gerekirdi. Karşıtların daima karşıtlardan çıktıkları savının doğru olduğu ne malumdur? Kaldı ki, karşıtlar birbirlerinden çıksalar bile bu döngünün sonsuza kadar süreceğini nereden bileceğiz? Uykuyu uyanış takip ediyor olsa bile, (Sokrates'in *Savunma*'da varsaydığı türden) sonsuz bir uykuya dalınıp bir daha uyanılmayacağı ne malumdur? Ve ruh, ölümü hiçbir zaman kabul etmeyecek olsa bile, niye kar gibi eriyip yok olmasın da, illaki başka bir yere doğru uzaklaşsın?

Ruhun Yapısı

Phaidon'da ruh, yalın ve yekpare bir varlık olarak kabul edilir. Platon, başka bir eserinde ise bize her biri farklı işlevlere sahip değişik parçalardan oluşan bir ruh anlayışı sunar. Platon, *Phaedrus*'ta, Alkmaion'u anımsatan ve ruhun, kendiliğinden hareketli olduğu için ölümsüz olduğunu söyleyen kısa bir kanıtlama geliştirerek ruhun yapısını betimlemeye girişir. Ruhu, ölümden sonra göksel bir şölen yerine doğru ilerleyen, biri iyi, öteki kötü iki at ile bir arabacıdan oluşan üçlü bir yapı olarak düşündüğünü söyler. İyi at ileri doğru atılırken kötü at arabayı sürekli aşağı çeker. Atların ruhun iki farklı parçasını temsil ettikleri açıktır ama bu

parçaların işlevlerinin ne olduğu hiçbir zaman tastamam ortaya konmaz. Platon kendi ideal yapıdaki felsefi aşk anlayışının belirleyici özelliklerini ortaya koyarken de yine aynı benzetmeden yararlanmıştır. Platon'un, bir adamın, bir çocuğun ve dört atın bir yatakta bir araya gelmelerini anlattığı satırları okuduğumuzda benzetmenin tamamen çığırından çıkmış olduğunu görürüz (256a).

Ruhun yapısı, *Devlet*'te daha aklı başında bir üslupla betimlenir. Dördüncü kitapta Sokrates, kendi kurgusal site düzeni nasıl üç sınıftan oluşuyorsa, ruhun da üç öğeden oluştuğunu iddia eder. 'Ruhun bir parçasıyla bilgi edinip, bir başka parçasıyla öfke duyuyor, bir diğeriyleyse yemekten, içmekten ve seks yapmaktan haz mı alıyoruz?' diye sorar. Yoksa bu dürtülerin tümünü, ruhumuzun bütünüyle birlikte mi işletiyoruz? (436a-b). Bu soruyu ruhtaki çatışmalara göndermede bulunarak yanıtlar. Bir insan susuzluk çektiği halde (belki doktor tavsiyesine uyarak) su içmek istemeyebilir. Bu da ruhun bir parçasının bedenin arzularını reddettiğini, ötekininse o arzuları bizzat hissettiğini gösterir. Bunlardan ilkine akıl (*to logistikon*), ötekine iştah (*to epitymetikon*; 439d) deriz. Ama öfke, bu öğelerden hiçbirine atfedilemez. Onu iştah parçasına atfedemeyiz çünkü kendi sapkın arzularımızdan tiksindiğimiz olur. Akla da atfedemeyiz çünkü çocuklar akıl baliğ olana kadar azgın hareketler sergileyebilirler. Öfke, yeri geldiğinde akılla da, iştahla da çatışabildiğine göre onu ruhun, huy (*to thymoeides*; 441b) dediğimiz üçüncü bir öğesi olarak kabul etmek gerekir. Ruhtaki adalet ise bu üç unsurun uyumudur.

Devlet'in dokuzuncu kitabında bu üç parçalı ruh anlayışına bir kere daha rastlarız. Ruhtaki en alt düzey öğe, paragöz öğe olarak adlandırılır çünkü para, iştah öğesinin arzularının giderilmesinde temel araçtır. Öfke öğesi gücün, zaferin, ünün peşinde koşar ve bu yüzden ruhun onur düşkünü ya da hırslı parçası olarak adlandırılabilir. Öğrenme sevgisiyle yoğrulan Akıl ise hakikatin bilgisinin peşindedir. Her insanın ruhunda bu öğelerden biri ya da diğeri baskın olabilir ve böylece insanları paragöz, hırslı ve bilgi aşığı diye sınıflandırmak mümkündür. Bu insan türlerinin her biri kendi yaşamlarının en iyi yaşam olduğunu düşünürler. Paragöz kişi ticaret yaşamını göklere çıkarır, hırslı kişi siyasi kariyeri önemser, bilgi aşığı ise bilgiyi, kavrayışı ve eğitim yaşamını yüceltir. Tabii ki Platon, en yüksek payeyi filozofa vermekteydi. Ona göre filozof, en geniş deneyime ve en güç-

lü yargılara sahiptir, yaşamını adadığı amaç, rakiplerinin peşine düştüğü yalancı hazların tümünden daha sahicidir (587a).

Dördüncü ve dokuzuncu kitaplarda karşımıza çıkan ruh anlayışları arasında bazı farklılıklar olduğu görülecektir. Platon, bütün bunların yanı sıra, eserde İdealar Kuramını serimlemekte ve filozof kralın nasıl eğitileceğine yönelik planını açıklamaktadır. Aklın görevi artık sadece bedene göz kulak olmak değildir: imgelem, sanı ve bilgi diye sırasıyla ve yükselerek giden bir zihinsel durumlar ve etkinlikler dizisi içinde iş görecektir. Dokuzuncu kitabın sonunda, canlı bir betimleme eşliğinde üç parçalı ruh meselesine noktayı koyarız. İştah, her an farklı evcil ya da vahşi hayvan kılıklarına bürünebilen çok başlı bir canavardır; öfke aslana, akılsa insana benzer. Canavar, diğer ikisinden daha büyüktür ve bunların üçü insanda bir araya gelmişlerdir. Herakleitos'un örümceğinden bu yana epeyi yol almış görünüyoruz.

Platon'un *Devlet*'teki son sözü üç parçalı ruh değildir. Onuncu kitapta, akılsal öğenin farklı parçaları arasındaki karşıtlıklara dikkat çekilir. Bu öğelerden biri görsel yanılgılardan etkilenip kafası karışan parçayken, öteki ölçüp biçen, sayıp tartan parçadır. Eserin ilk kitaplarında ruhun parçaları, birbirlerinden, duydukları istekler doğrultusunda ayrılırlarken, eserin bu bölümünde, ruhun birbirinden ayrı yapıdaki parçalarının temeli olarak sunulan bilişsel bir parçayla karşılaşırız.

Aynı kitapta Sokrates, ölümsüzlük için yeni bir kanıtlama daha sunar. Her şey kendine özgü bir hastalık tarafından yok edilir: göz, göz iltihabından mustariptir, demir ise pastan. Ruhun kendine özgü hastalığına ise kötülük denir. Ama kötülük ruhu yok edemez. Eğer ruhun kendi hastalığı onu yok edemiyorsa ruh bedensel hastalıklarca zaten hiç yok edilemez ve bu yüzden de ölümsüzdür (609d). Ama bu ölümsüz parça, üç parçalı ruhta olduğu gibi zorla bir arada duran öğelerden oluşan bir bireşim değildir. Böyle bir ruh, midyelerle kaplanmış, denizdeki bir heykel gibidir. Ruhun, bilgeliği seven ve tanrısal olanı arzulayan parçasını bütün güzelliğiyle görebildiğimizde, onun dışsal bir öğeye sahip olamayacağını anlarız. Ruhu bütün çıplaklığıyla ele aldığımızda onun çok parçalı mı, yoksa yalın mı olduğu sorusu açık uçlu bir soru olarak kalır (611b vd, 612a3).

Ama *Timaios*'ta, üç parçalı ruh yeniden ortaya çıkar ve ruhun parçaları bu kez bedensel konumlar edinirler. Akıl kafada durur, diğer iki parçaysa

bedende yer alır. Boyun ise ruhun tanrısal ve maddi öğelerini birbirinden ayrı tutar. Öfke, kalp dolaylarında konuşlanırken iştah bel bölgesindedir ve diyafram, tıpkı kadınların ve erkeklerin evdeki yaşam alanlarının birbirinden ayrılması gibi, bu ikisini birbirinden ayırır. Kalp muhafız koğuşu gibidir ve akıl belli sebeplerle savunma alarmı verdiğinde, komutlar kanın vücuttaki dolanımı yoluyla bütün bedene iletilir. Ruhun en aşağı parçası, zihinden gelen uyaranlara karşı duyarlı olan karaciğerin denetimi altındadır. Bağırsak düğümleriyse iştahımızın doymak bilmez bir hal almasını engelleme işlevini görür (69c-73b).

Platon'un Duyu Algısı Anlayışı

Timaios da tıpkı *Devlet*'in ilk kitapları gibi, ruhu bilişten ziyade tutku temelinde yapılandırır ve algının nasıl oluştuğu üzerinde uzun uzadıya durur. Platon, duyu algısının konumuna, Protagoras'ın bir insana doğru görünen şeyin, o insan için doğru olacağı şeklindeki savının tartışıldığı *Theaetetus* isimli eserinde de dikkat kesilmişti. Platon da, Protagoras gibi, Herakleitos'un evrensel akış öğretisinin önemini keşfetmişti.

Eğer dünyadaki her şey sürekli değişim halindeyse gördüğümüz renkler ve diğer duyu organlarımızla algıladığımız nitelikler sabit ve nesnel gerçeklikler olamazlar. Dahası, bunların her biri, duyularımızdan biri ile evren burgacındaki geçici bir nesne arasındaki bir denk geliştir. Mesela göz, kendi doğasına uygun yapıdaki bir görünür suretle temas kurduğunda beyazlığı görmeye başlar ve nesne, beyaz görünmeye başlar. Beyazlık, işte bu ana babadan, yani gözle nesnenin ilişkisinden doğar. Göz ve gördüğü nesne de süreğen değişime tabidir ama bunların hareketleri, duyu izlenimlerinin belirip kaybolma hızlarına mukayeseyle daha yavaştır. Gözün, beyaz nesneyi görmesi ile beyazlığın kendisi sadece birlikte doğup birlikte ölebilen ikiz kardeşlerdir (156a-157b).

Diğer duyular için de aynısı söylenebilir. Ama Platon'un bu algı anlayışını ne kadar ciddiye almamızı istediği pek açık değildir. Zira bu öğreti, her şeyin gerek nitelik, gerekse yer bakımından daimi bir değişim içinde olduğu yolundaki Herakleitosçu teze karşı ortaya konmuş bir saçmaya indirgeme argümanında ortaya çıkarlar. Sokrates bu argümanda bir şey kımıldamadan durduğunda onun nasıl bir şeye benzediğini betimleyebileceğimizi, değişmez bir renk lekesi gördüğümüzde onun bir yerden bir yere

nasıl hareket ettiğini saptayabileceğimizi iddia eder. Ama her iki değişim türü aynı anda gerçekleşirse susup kalırız. Neyin hareket ettiğini, neyin renginin değiştiğini söyleyemeyiz. Bu görmelerin her biri birdenbire görmemeye dönüşecek, olup biteni algılamak mümkün olmaktan çıkacaktır (182b-e).

Görmenin gözle nesnenin karşılaşması olduğu ilkesi, bütün bunlara rağmen *Timaios*'ta bir kere daha ortaya konur ve eserde görme sürecine yönelik bir açıklama ileri sürülür. Kafalarımızın içinde, gün ışığına benzeyen saf bir ateş vardır. Bu ateş, gözlerimizden çıkıp çevredeki ışıkla birörnek bir çizgi oluşturur. Bu çizgi bir nesneye çarptığında titreşimler çizgi boyunca geri iletilir ve bedende görme dediğimiz duyumu üreten bölgeye ulaşır (45d). Renkler cisimlerin yaydığı bir tür alevdir ve görme duyumuzla uyumlu olduğu için duyuma yol açan parçacıklardan oluşmuştur. Bu alevler, etraftaki ışık çizgilerini bir tür taşıyıcı dalga gibi kullanarak gözlerimize ulaşırlar. Tek tek renklerin her biri, dört temel renk parçacığı olan siyah, beyaz, kırmızı ve şeffafın farklı oranlarda karışmasından oluşmuştur (67b-68d).

Aristoteles'in Felsefi Psikolojisi

Platon'un zihin felsefesi, daha çok etik ve metafizik konulara odaklanan farklı diyaloglarındaki belli bölümlerden yola çıkılarak bir araya getirilmiştir. Ama Aristoteles'in felsefi psikolojisi açısından durum tamamen farklıdır. Burada, etik üzerine yazılmış eserlerdeki malzemelere ilaveten, ruhun doğası üzerine yazılmış sistematik bir çalışmaya (*de Anima*) ve duyu algısı, bellek, uyku, rüyalar gibi konularda kaleme alınmış bazı kısa incelemelere sahibiz. Aristoteles, ruhu farklı parçalara ve yetilere ayırma, duyumu bir karşılaşma olarak görme gibisinden Platoncu yönelimleri devam ettirip bunları belli ölçüde geliştirmişse de, bu konulardaki temel yaklaşımı biyoloji çalışmalarına dayanır ve bu yüzden Platon'unkinden farklılaşır. Aristoteles'in ruhu ve ruhun yetilerini yapılandırış biçimi, sonraki iki bin yıl boyunca sadece felsefeyi değil, bilimi de etkilemiştir.

Biyolog Aristoteles'e göre ruh, *Phaidon*'da söylendiği gibi daha iyi bir âlemden kopup kötülüğün yuvası olan bu evrendeki beden hapishanesine sürülmüş bir şey değildir. Ruhun öz yapısı, organik bir yapıyla olan ilişkisince belirlenmiştir. Sadece insanlar değil, hayvanlar ve bitkiler de ruha

sahiptir. Üstelik bunlar, bedenden bedene göçen ruhların, önceki yaşamlarındaki kötü davranışlarının cezasını ödemek için büründükleri ikincil dereceden ruhlar değildir, hayvan ve bitki yaşamının özünlü ilkeleridir. Aristoteles, ruhun, 'yaşama sahip bir bedenin aktüalitesi' olduğunu söyler ve yaşam derken de kendini idame ettirme, büyüme ve çürüme kabiliyetlerine sahip olmayı anlar. Eğer canlı tözü, madde ve formun bir bileşimi olarak anlarsak o zaman ruh, Aristoteles'in, eserlerinin kimi yerlerinde söylediği gibi, doğal, organik bir bedenin formu olacaktır (*de An.* 2. 1. 412ᵃ20, ᵇ5-6).

Aristoteles, ruh için, kimi akademisyenlere birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünen bazı tanımlar önerir.[1] Ama bu tanımlar arasındaki farklılıklar tutarsız bir ruh anlayışından değil, Aristoteles'in Eski Yunanca'daki 'beden' sözcüğüne yönelik kullanımlarındaki karışıklıktan doğarlar. Bu sözcük belli yerlerde bileşik canlı töz anlamında kullanılır ve bu anlamda ruh, kendi kendini hareket ettirebilen canlı bir bedenin formu olur (2. 1. 412ᵇ17). Ama sözcüğün, belli yerlerde, ruh tarafından biçimlendirilen özgün türden bir madde anlamında kullanıldığı da olmaktadır: bu anlamda ruh, yaşama potansiyel olarak sahip olan bir bedenin formudur (2. 1. 412ᵃ22; 2. 2. 414ᵃ15-29). Ruh, organlara, yani belli işlevleri olan parçalara (mesela memelilerde ağız, ağaçlarda kök gibi) sahip olan organik bir bedenin formudur.

Eski Yunancadaki '*organon*' sözcüğü alet demektir ve Aristoteles ruh anlayışını cansız aletlerle bedensel organlar arasında karşılaştırmalar yaparak ortaya koyar. Eğer bir balta, canlı bir beden olsaydı kesme gücü onun ruhu olurdu; eğer göz tek başına bir hayvan olsaydı görme gücü onun ruhu olurdu. Aristoteles, ruhun bir aktüalite olduğunu söyler ama birincil ve ikincil aktüaliteler arasında bir ayrım yapar. Balta aktüel olarak kestiğinde ve göz aktüel olarak gördüğünde bunlar ikincil aktüalitelerdir. Fakat kınındaki bir balta yahut uykudaki bir göz, aktüel düzeyde kullanılmayan bir kuvveyi muhafaza etmeyi sürdürürler. Bu aktif kuvve, birincil anlamda aktüalitedir. Bu aktüalitenin gerçekleştirilmesi organizmanın yaşamsal işlevlerinin bütünlüğünü ifade eder (2. 1. 412ᵇ11-413ᵃ3).

---

1 Bu konuda bkz. J. Barnes, 'Aristotle's Concept of Mind' (*Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), 101-14); J. L. Ackrill, 'Aristotle's Definitions of Psyche' (*Proceedings of the Aristotelian Society* (1973), 119.

Ruh, yalnızca canlı bedenin formu ya da formel nedeni değildir, aynı zamanda bedendeki değişimin ve hareketin de nedenidir ve hepsinden önemlisi, bedene ereksel yönelimini veren amaç nedendir. Üreme en temel yaşamsal işlevlerden biridir. Her canlı şey 'kendi türünü üretmeye; hayvan, hayvan üretmeye, bitki bitki üretmeye, yani ölümsüz ve tanrısal olandan mümkün olduğunca pay almaya' çalışır (2. 4. 415[a]26-9, [b]16-20).

Canlı varlıkların ruhları bir hiyerarşi içinde sıralanabilirler. Bitkiler bitkisel bir ruha ya da beslenme ruhuna sahiptirler ve bu ruh, büyüme, beslenme ve üreme yetilerini içerir (2. 4. 415[a]23-6). Hayvanlar, buna ek olarak duyum ve hareket etme yetilerine de sahiptirler. Duyulayabilen bir ruhları vardır ve her hayvan en azından bir duyu yetisine sahiptir; bu duyular içinde dokunma duyusu en genel olanıdır. Hissedebilen her şey, haz da hisseder ve bu yüzden duyu yetisine sahip olan her hayvan, aynı zamanda istemeye de sahip olur. İnsanlar buna ek olarak uslamlama ve düşünme (*logismos kai dianoia*) yetisine de sahiptirler ve bu yetilere sahip olan ruha akıl sahibi ruh diyebiliriz.

Aristoteles'in kuramsal ruh anlayışı, kendisinden önce yaşamış olan Platon'unkinden ve sonra yaşamış olan Descartes'inkinden farklıdır. Ona göre ruh, bir beden içinde eyleyen içsel, tinsel bir eyleyici değildir. 'Bal mumu ile onun üzerine basılan damganın, ya da bir şeyin maddesi ile o maddenin büründüğü biçimin aynı şey olup olmadığını sorgulamamak gerektiği gibi, bedenin ve ruhun tek bir şey olup olmadığını da sorgulamamalıyız' (2. 1. 412[b]6-7). Bir ruhun, bedenin sahip olduğu anlamda parçalara ihtiyacı yoktur. Ruhun parçaları bir çemberin çevresindeki içbükey ve dışbükeylerden farksız olacaktır (*NE* 1. 13. 1102[a]30-2). Ruhun parçalarından söz ettiğimizde, aslında yetilerden söz etmiş oluruz ve bunlar da birbirlerinden işlevleri ve konuları bakımından ayrılırlar. Büyüme yetisi duyulama yetisinden ayrıdır çünkü büyüme ve duyulama iki farklı etkinliktir. Görme duyusunun işitme duyusundan farklı olması, gözle kulak arasındaki farktan değil, renklerle sesler arasındaki farktan kaynaklanır (*de An.* 2. 4. 415[a]14-24).

Duyu nesneleri ikiye ayrılırlar: renk, ses, tat, koku gibi tek bir duyu organına uygun düşenler ve hareket, sayı, biçim, büyüklük gibi birden çok duyuyla duyulanabilenler. Mesela bir şey hareket ettiğinde bunu görerek ya da hissederek fark edebilirsiniz ve bu yüzden hareket bir 'ortak duyulur'

olur (2. 6. 418a7-20). Ortak duyulurları saptayacak belli bir organımız olmasa da Aristoteles, 'ortak duyu' anlamına gelen ama dilimize 'genel duyu' diye çevirmenin daha uygun düşeceği *koine aisthesis* adlı özel bir yetiye sahip olduğumuzu söyler (3. 1. 425a27). Bir atla karşılaştığımızda onu görür, işitir, dokunur ve koklarız: ama bunları tek bir nesneye ait algılar olarak bir araya getiren yetimiz genel duyumuzdur (önümüzdeki nesnenin bir at olduğu bilgisi Aristoteles'e göre duyumdan ziyade zihnin bir işlevidir). Aristoteles'in ortaya koyduğu bu genel duyumun başka işlevleri de vardır. Mesela genel duyum sayesinde tek tek duyumları kullanmakta olduğumuzun farkına varırız (3. 1. 425b13 vd.) ve yine genel duyum sayesinde farklı duyulara uygun düşen duyu nesneleri arasındaki (mesela beyaz ve tatla arasındaki) ayrımları saptarız (3. 4. 429b16-19). Ama bu sonuncu hamle yanlış görünüyor. Beyaz ile tatlı arasındaki farkı saptamanın, kırmızıyla pembe arasındaki farkı saptamak gibisinden duyusal nitelikte bir ayırıcı etkinlik olmadığı açıktır. Tatlı yerine beyaz demek ne tür bir hata olurdu ki?

Aristoteles'in tek tek duyuların işleyişlerine yönelik en ilginç savı, işleyen bir duyu yetisinin eylem halindeki bir duyu nesnesiyle aynı olacağı savıdır. Duyu nesnesiyle duyu yetisinin aktüaliteleri bir ve aynı şeydirler (3. 2. 425b26-7, 426a16). Aristoteles bu savını ses ve işitme örneklerine başvurarak açıklar; Yunanca ile kendi dilimizdeki deyimler arasındaki farklılık nedeniyle, onun ne söylemeye çalıştığını tat alma duyusunu örnek alarak açıklamaya çalışacağım. Bir fincan çayın şekerliliği, tadılabilecek yapıda bir duyu nesnesidir. Benim tatma kabiliyetim ise bir duyu yetisidir. Tatma duyusunun tat nesnesi üzerindeki işleyişi, nesnenin benim duyu organım üzerindeki etkinliğiyle aynıdır. Yani, çayın bana şekerli gelmesi, benim çayın şekerliliğinin tadına varmamla bir ve aynı şeydir.

Aristoteles, potansiyellik-aktüellik tabakalanmasına yönelik şemasını duyum olayına da uygular (2. 5. 417a22-30, b28-418a6). Çay aktüel olarak şekerlidir ama içine şeker atılmadan önce sadece potansiyel anlamda şekerliydi. Fincandaki çayın şekerliliği birincil anlamda bir aktüelliktir; çayın aktüel anlamda bana şekerli gelişiyse ikincil anlamda bir aktüelliktir. Şekerli olma, tadıcıya şekerli gelme yetisinden başka bir şey değildir. Ve tatma yetisi, şekerli nesnelerin şekerliliğini tadabilme yetisinden başka bir şey değildir. Tatma yetisiyle tadılma yetisi, biri canlıda, öteki tözde

bulunan iki farklı şey olsalar da, işleyiş halindeki duyulur özellik ile işleyiş halindeki yeti aynı şeydirler.

Bu, duyu kavramına yönelik sağlam ve önemli bir felsefi çözümlemeye benziyor. Zira duyulamanın, akıl ile duyulanan şeyin belli temsilleri arasında bir etkileşim gerektirdiği fikrini geçersiz kılmayı başarmıştır. Aristoteles'in duyulur özelliklerin kimyasal araçları ile duyu organlarının işleyiş mekanizmalarının birbirlerinden farklı konular olduklarına ilişkin ayrıntılı açıklamaları, uzun süredir geçerliliğini korumakta olan bazı spekülatif kuramları da bertaraf etti. Aristoteles, bu konularda Demokritos ve Platon (özellikle Timaios'taki görüşleri açısından) gibi öncüllerini oldukça eleştirmişse de, kendi açıklamaları da gerçeklerden daha az uzak değildi. Bilimin ilerlemesiyle birlikte bu durum açıkça ortaya çıktı.

Aristoteles, beş duyu yetisine ve genel duyuya ek olarak, sonraları içsel duyular olarak sınıflanacak olan başka yetiler de saptadı. Bunlardan en önemlileri imgelem (*phantasia*) (*de An*. 3. 3. 427^{b}28-429^{a}9) ve Aristoteles'in, *de Memoria* isimli küçük çaplı bir eserini bütünüyle kendisine adadığı bellektir. Duyulara bilişsel düzeyde denk düşen etkin bir ruhsal parça vardır ki, bilişle eşzamanlı olarak hissedilen duyunun yeridir. Bu fikir ilk kez *Nikomakhos Etiği*'nde ortaya çıkar ve bu eserde, ruhta, tamamen akıl dışı olan ama bitkisel ruhtan farklı olarak, akıl tarafından yönlendirilebilen bir parça bulunduğu söylenir. Bu parça, ruhun tutku ve arzudan sorumlu olan parçasıdır ve Platon'un üç parçalı ruh düzenindeki iştah ve öfke parçalarına karşılık gelir. Bu parça aklın idaresi altına alındığında cesaret ve ölçülülük gibi moral erdemlerin medarı olur (1. 13. 1102^{a}26-1103^{a}3).

Platon gibi Aristoteles'e göre de ruhun en yüksek parçası, düşüncenin ve kavrayışın meskeni olan zihinde ya da akılda bulunur. Düşünce, duyu algısından farklıdır ve en azından dünyada sadece insanlarda bulunur (*de An*. 3. 3. 427^{a}18-^{b}8). Düşünce de duyulanma gibi bir yargı geliştirme meselesidir. Ama duyulanım tek tek şeylerle ilgilenirken zihinsel bilginin konusu genel olanlardır (2. 5. 417^{b}239. Aristoteles, pratik ve teorik uslamlamayı birbirlerinden ayırır ve zihinsel yetiler arasında, bu ayrıma karşılık düşen bir başka ayrım daha yapar. Akli ruh, biri insani olaylarla ilgilenen bilinçli parça (*logistikon*), öteki ölümsüz hakikatlerle ilgilenen bilimsel parça (*epistemonikon*) olmak üzere iki parçası vardır (*NE* 6. 1. 1139^{a}16; 12. 1144^{a}2-3). Bu ayrımı kavramak kolaysa da, Aristoteles, *de Anima*'daki ünlü bir pa-

sajda, iki tür akıl arasında kavranması güç bir ayrım daha yapar. Doğanın her yerinde, diye söze başlar, potansiyel olarak her şeye dönüşebilen maddi bir unsur olduğunu görürüz ve işte bu madde üzerinde etkide bulunan yaratıcı bir unsur daha vardır ki bu da akıldan başkası değildir.

> Her şeye dönüşebilen türden bir aklın yanı sıra, ışık gibi pozitif halde bulunan ve nesneleri, tıpkı ışığın potansiyel haldeki renkleri aktüel hale getirmesine benzer şekilde meydana getiren bir başka akıl daha bulunur. Bu akıl ayrı, duygusuz, katıksız, tam anlamıyla aktüel bir akıldır: etki eden etki edilene her zaman üstün olduğu için, bu akıl da maddeye üstündür. Aktüel haldeki bilgi ile bilginin nesnesi aynı şeydirler (*de An.* 3. 5. 430^{a}14-21).

Antik dünyada ve Orta Çağlarda bu pasaj oldukça farklı yorumlamalara konu oldu. Bazı düşünürler (özellikle bazı Arap yorumcular), aklın ışığı olan etkin aklı Tanrı ile ya da başka tür bir insanüstü akılla özdeşleştirmiş, bazılarıysa (özellikle bazı Latin yorumcular) Aristoteles'in burada insan aklının iki farklı yetisi arasında bir ayrım yaptığını düşünmüşlerdir. Bu iki yeti, kavramları üreten etkin akıl ve fikirlerle sanıları bir depo gibi muhafaza eden pasif akıldır.

Aktüel haldeki bilginin kendi nesnesiyle özdeş olduğu varsayımı, yukarıdaki yorumlamalardan ikincisinin ışığında şu şekilde anlaşılabilir: Deneyim alanında karşılaştığımız nesneler, tıpkı renklerin karanlıkta aktüel değil, potansiyel anlamda görünür olmaları gibi, aktüel anlamda değil, sadece potansiyel anlamda düşünülebilirdirler. Etkin akıl, belirli deneyimlerden yola çıkarak, soyutlama yoluyla genel formlara ulaşır ve böylece kavramları, yani aktüel anlamda düşünülebilir olan nesneleri oluşturur. Bu maddeden bağışık formlar yalnızca zihinde var olurlar. Düşünülebilir olmaları bakımından aktüeldirler. Düşünmenin kendisi de bu tür genelleştirmelerle meşgul olmaktan başka bir şey değildir. Düşüncenin nesnelerinin aktüelleştirilmesi ve düşünen kişinin düşünme etkinliği bir ve aynı şeydirler.

Eğer bu ikinci yorum doğruysa, Aristoteles, insan ruhunun bir parçasının bedenden ayrılabildiğini ve ölümsüz olduğunu kabul etmiş olur. *Hayvanlarda Üreme Üzerine* (2. 3. 736^{b}27) isimli eserinde Aristoteles, benzer şekilde, ruhtaki tek tanrısal öğe olan ve herhangi bir bedensel etkinlikle alakası olmayan aklın, bedene 'açık kapılardan' girdiğini söyler. Bu pasaj

bize, Aristoteles'in, incelemekte olduğumuz kendi biyolojik ruh anlayışını geliştirirken, aklı bedenden ayrılabilen bağımsız bir etkinlik olarak gören Platoncu düşünceden de kopamadığını düşündürmektedir.

Bu düşünce dizisinin Aristoteles'in eserleri arasında en çok ağırlık kazandığı yer, *Nikomakhos Etiği*'nin son kitabıdır. *Eudemos Etiği*'nde ve iki eserde de ortak olan kitaplarda, kuramsal zihin, açık biçimde ruhun bir yetisi olarak gösterilir ama aşkın ve ölümsüz olduğuna dair herhangi bir iddiada bulunulmaz. Oysa *Nikomakhos Etiği*'nin onuncu kitabında, aklın yaşamı insanüstü biçimde resmedilir ve bu bakımdan ruh-beden bileşiminden oluşan *syntheton* ile karşıtlık oluşturur. Ahlaki erdemler ve pratik bilgelik bu bileşik yapının erdemleridir ama zihinsel fazilet ayrı bir varlığa sahiptir (10. 7. 1177^{a}14, ^{b}26-9; 1178^{a}14-20). *Nikomakhos Etiği*'ne göre, insan mutluluğu, işte bu ayrı zihnin etkinlikleriyle ilgilidir.

Aristoteles'in düşüncesinde yer alan biyolojik ve aşkın yönleri birbirleriyle uzlaştırmak zordur. Sonraki yüzyıllarda, bu konuda başarı sağlamış bir kuram ortaya çıkmamıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, insan ruhunda ölümsüz bir öğe bulunduğu görüşü *de Anima*'da açıkça dile getirilmektedir. Eserin, ruhun organik bir bedenin formu olduğu yolundaki savın en açık şekilde dile getirildiği kısımlarında, Aristoteles, bedendeki ruhun, gemideki bir denizci gibi görülüp görülemeyeceğinin ucu açık bir soru olduğunu söyler (2. 1. 413^{a}9). Ama ruh-beden ilişkisine yönelik ikici yaklaşımın en klasik ifadesi de budur.

Helenistik Felsefede Akıl

Aristoteles ile Augustinus arasında yaşamış olan hiçbir filozof, akıl üzerine onlarınkinden daha zengin bir felsefe ortaya koymamıştır. Epikür'ün felsefi psikolojisi Demokritos'unkinden pek ileri gidememişti. Ona göre ruh da diğer her şey gibi atomlardan meydana gelmiştir ve ruhun atomlarını diğerlerininkilerden ayıran tek şey, hava atomlarından bile daha uyumlu yapıda olan, ince ve küçük atomlar olmalarıdır. Ruhun cisimsiz olduğunu söylemek akla aykırıdır. Cismi olmayan tek şey boşluktur. Ruh, algılamanın başlıca müsebbibidir ve sadece bedendeki yeri bakımından bileşiktir. Ölümle birlikte atomlar dağılır ve ruh algılama kabiliyetini yitirir çünkü bedende işgal ettiği elverişli konumu yitirir (LS 14B).

Lucretius'un muhteşem şiiri *Nesnelerin Doğası Üzerine*'nin üçüncü kitabı bütünüyle ruh çözümlemesine adanmıştır. Lucretius burada *animus* ile *anima* arasında köklü bir ayrım yapar (34-5). *Animus* ya da zihin, tıpkı eller ve ayaklar gibi bedenin bir parçasıdır; bu durum bedenin son nefesini verdikten sonra hareketsiz kalmasından bellidir. Zihinse *anima* sözcüğü ile ifade edilen ruhun, yürekte konuşlanmış olan egemen bir parçasıdır. Ruhun geri kalanı bedenin her yerine dağılmış haldedir ve zihnin emriyle hareket eder. Zihin, ruh ve beden birbirleriyle sıkıca iç içe geçmişlerdir. Bunu korku anında bedenin titremesinden ve bedendeki yaraların zihinde yol açtığı üzüntülerden anlayabiliriz. Zihin ve ruh bedenseldirler ya da bedenden ayrılamaz yapıdadırlar –bedeni hareket ettirebilmeleri için onunla temas halinde olmaları gerekir ve kendileri bedensel yapıda olmazlarsa bedene nasıl değebilirler ki? (160-7). Zihin şarap rayihası gibi son derece hafif ve ince bir yapıya sahiptir –bu yüzden ölü bir beden, canlı bir bedenden pek az hafiftir. Zihin, ateş, hava, rüzgâr ve isimsiz bir dördüncü öğeden oluşmuştur. Zihin ruhtan çok daha önemlidir, önce zihin yok olur, ruh onu takip eder ama ruh büyük hasarlar aldığında bile zihin hayatta kalabilir (402-5).

Bazıları bedenin herhangi bir şey algılamadığını ya da duyulamadığını, bunları içsel bir homunkulüs olan ruhun gerçekleştirdiğini söylerler. Lucretius, bu ilkel görüşü ustalıkla çürütür. Gözler herhangi bir iş görmeyip sadece zihnin görmesini sağlayan kapılardan ibaret olsalardı, gözlerimizi koparıp attığımızda daha açık görebilmemiz gerekirdi çünkü evin içindeki bir insan, kapılar pencereler söküldüğünde daha iyi görür (367-9).

Lucretius'un zihin ve beden üzerine yaptığı tartışmaların amacı, bunların her ikisinin de ölümlü olduğunu göstermek ve insanlardaki ölüm korkusunu geçersiz kılmaktı. Devrilen bir varildeki su hızla akar gider: beden öldüğünde ruhun o incecik akışı bundan çok daha hızlı olacaktır. Zihin bedenle gelişir ve bedenle nihayet bulur. Beden hastalandığında ruh da acı çeker ve tıbbın uyguladığı fiziksel yapıdaki tedbirler sayesinde iyileşir. Bunların hepsi ölümlülüğün açık göstergeleridir.

> Niye korkutur şu umacı ölüm, insanı
> Bedenle beraber ruh da ölüp gidecekse eğer?
> Doğumumuzdan önce acı mı hissediyorduk ki;

Kartaca orduları sardığında karayı ve denizi,
Gök ve yer bir kargaşayla savrulduğunda,
Şu kuşkulu dünya saltanatı uğruna...
Hangimiz dehşetli umutlarla bekledi,
Esaret içinde, kimin utkuya ereceğini?
Fani bedenimiz paramparça olup da
O cansız yumru, akıl ile ayrı düştüğünde
Kederden ve tasadan da azat olacağız
Bir şey duymayacağız zira var olmayacağız (830-40).

Sonuç olarak, biz biziz der Lucretius, ruhun ve bedenin buluştuğu biricik bir yapıyız.

Epikürcüler duyu algısını, özellikle de görme duyusunu atomcu bir bakış açısıyla açıklamışlardı. Dış dünyadaki cisimler, etraflarına, kendi biçimlerini bir imge (*eidola*) biçiminde yansıtan incecik bir atom ağı yayarlar. Bu ağ bütün dünyayı son derece hızlı biçimde dolanır ve ruhun atomlarıyla temasa geçtiğinde algı ortaya çıkar. Gördüğümüz zihinsel imgelerse, havayla birleşen ve örümcek ağı ya da altın varak kadar ince olan atom iplikçiklerinin bir sonucudur. Böylece insan başlı at (*kentaur*) insan şekliyle at şeklinin birbirine karışması sonucu ortaya çıkar. Bu imge uyanıkken ortaya çıkabileceği gibi uyurken de zihnimize sızabilir. Bu türden sayısız imgeyle her an çevrelenmiş durumdayızdır ama sadece zihnimizin dikkat ışınlarını yönelttiği imgelerin farkına varırız (Lucretius, 4. 722-85).

Epikürcüler gibi Stoacılar da, maddeci bir ruh anlayışına sahiplerdi. Nefes alıp verdiğimiz sürece yaşarız, der Khrysippus; bizi canlı kılan şey ruhtur, nefesse nefes alıp vermemizi sağlar. Demek ki ruh ve nefes özdeştir (LG 53g). Ruhun meskeni yürektir; Yürek, üzerinde değerlendirmeler yapabileceği geri bildirimler elde etmek adına çevreye duyumlar yayan ruhu, yani yönetici yetiyi (hegemonikon) mükemmel biçimde ağırlar. Duyu algısı, başka bir yerde değil, işte bu yönetici yeti içinde gerçekleşir (LS 53m). Yönetici yeti de, ruhun geri kalanı gibi maddi yapıdadır ama ölümden sonra bedenden ayrıldığında en azından bir süre için hayatta kalabilir (LS 53w). Stoacılara göre bireysel ölümlülük diye bir şey yoktur. En iyi ihtimalle,

bilge ruhlar, ölümden sonra, evrenin her yerine nüfuz etmiş olan ve evreni yöneten tanrısal Evren Ruhu tarafından soğurulacaklardır.

Bazı Stoacılar insan ruhunu ahtapota benzetmişlerdir. Bu benzetmeye göre yönetici yetiden çıkıp bütün vücuda yayılan sekiz kol vardır. Bunlardan beşi duyuları oluşturur, biri kolların ve bacakların hareket etmesini sağlayan motor aracıyı oluşturur, biri konuşma organlarının kontrolünü sağlar ve sonuncusu da meniyi üreme organlarına ileten kanaldır. Bu kollar hep birlikte bedenin nefes alıp vermesini sağlarlar (LS 53H, l).

Bu sekiz koldan beşinin getirgen, üçünün götürgen yapıda olması dikkat çekicidir. Bu durum, Stoacıların felsefi psikolojiye getirdikleri önemli bir berraklığı yansıtır. Platon ve Aristoteles, ruhun birbirinden ayrı yetilerini, yöneldikleri nesnelerin bilişsel ve ahlaki değerleri doğrultusunda hiyerarşik temelde incelemişlerdi. Böylece zihin algıdan, akli seçimlerse hayvani arzulardan önce gelmekteydi. Stoacılar, dil kullanan akıl sahibi varlıklarla dilsiz hayvanların kabiliyetleri arasındaki farklılığın ayırdındaydılar (LS 53T) ama yetiler arasında yatay değil, dikey bir ayrım yapmayı eşit düzeyde önemli bulmaktaydılar. Cicero bu ayrımı, Panaetius'tan yaptığı bir alıntıyla şöyle dile getirmekteydi

> Zihnin hareketleri iki türlüdür: bazıları düşünceye, bazıları iştaha bağlıdır. Düşünce ilkesel olarak hakikatin araştırılmasıyla ilgilenirken iştah ise davranışa yönelten bir şeydir (Off 1. 132).

Bilişsel ve iştaha dayalı yetiler arasındaki ayrım, duyusal ve zihinsel yetiler arasındaki ayrımla kesişir. Antik dönemin sonlarında ve Orta Çağlarda filozoflar şu şemayı benimsediler:

Zihin İstenç

Duyum Arzu

Bu şema, Aristoteles'in akli olanla hayvani olan arasında yaptığı ayrım ile Stoacıların bilişsel olanla iştaha dayalı olan arasında yaptıkları ayrımı bir araya getirir.

Geç Antik Dönemde İrade, Zihin ve Ruh

Klasik düşüncede istenç diye bir kavramın bulunmadığı sıklıkla söylenir. Bazıları işi, Aristoteles'in ruh öğretisinde böyle bir kavramın hiç bulunmadığını ve kavramın on bir yüzyıllık bir felsefi tefekkürün sonucu ola-

rak sonraları ortaya çıktığını söylemeye kadar vardırırlar. Açıkçası bizdeki 'istenç özgürlüğü' ifadesini karşılayacak bir Aristotelesçi ifade bulunmadığı reddedilemez bir gerçektir ve bazı akademisyenler bu gerçekten yola çıkarak, Aristoteles'in bu meseleyi pek anlamamış olduğu sonucuna varmışlardır.

Aristoteles'e yönelik bu eleştiri, istencin doğasına yönelik belli bir görüşe dayanır. Modern dönemde filozoflar, istenci, genellikle, iç gözleme dayalı bir bilinç olgusu olarak düşünmüşlerdir. İradi eylemler ya da istençler belli insan eylemlerini önceleyen ve onlara yol açan zihinsel olaylardır. İstençli ve istençsiz eylemler arasındaki farklılık da bu zihinsel olayların varlıklarına ve yokluklarına dayalıdır. İrade özgürlüğü, iç gözleme dayalı bu istençlerin belirsizliğinden doğar.

Epikürcülerin ve Stoacıların, insan eylemlerinin kökenlerine yönelik bu yaklaşımı ne ölçüde benimsedikleri pek açık değildir. Ama Aristoteles'te böyle bir istenç anlayışının bulunmadığı kesindir. Fakat kavramın yakın döneme kadar fazlaca kusurlu bulunup kötülenmesinin sebebi de yine Aristoteles'tir. İstence yönelik tatmin edici bir felsefi yaklaşımın, insani eylemlerin yetenek, arzu ve inançla olan ilişkilerini ortaya koyması beklenir. Ayrıca böyle bir yaklaşım, istençlilik, yönelimsellik ve ussallık üzerine de yaklaşımlar içermelidir. Aristoteles'in kullandığı kavram, bugün kullandığımız istenç kavramıyla pek uyuşmuyor olsa da, onun eserleri istencin bugünkü anlamının incelenmesi bakımından zengin malzemeler içerirler.

Aristoteles istençliliği şöyle tanımlamaktaydı; zorunluluktan ya da hatadan bağışık bir eyleyici tarafından gerçekleştirilen eylem, istençlidir (*NE* 3. 1. 1110[a] vd). Onun ahlak sisteminde önemli bir rol oynayan kavramlardan biri de *prohairesis,* yani amaçlı seçim kavramıydı ve bu da, herhangi bir eylemin, etraflı bir yaşam planı doğrultusunda seçilip gerçekleştirilmesi anlamına gelmekteydi (*NE* 3. 2. 1111[b]4 vd). Aristoteles'in yaptığı bu istençlilik tanımı biraz karanlıktır ve onun *prohairesis* kavramına önerdiği tanım da, yaşamımızı şekillendiren gündelik ahlaki seçimlerimizin sınırlarını belirlemekte biraz dar kalmaktadır. Dilimizde *prohairesis* sözcüğünü karşılayacak bir sözcüğün bulunmuyor oluşu, sözcüğün ne kadar kullanışsız olduğunu göstermektedir. Oysa Aristoteles'in ahlak alanında kullandığı terimlerin çoğu, Batı dillerinin tümünde doğal karşılıklar bulabilmiştir. Aristoteles, zengin ve akıllıca bir pratik uslamlama anlayışına sahip olsa

da, bizim niyet (ya da yönelim) kavramımıza karşılık gelen teknik bir terime sahip değildi. Yani B'nin meydana gelmesi için A'yı yapmak, amacı kendi adına takip etmek kadar, seçilen yol anlamına da gelebilir. İstençlilik, eylemin istenmeyen bir sonucu olarak niyetlenmeden ama bilerek yaptığımız hareketleri de kapsar ve bu bakımdan niyetten daha geniş içerikli bir kavramdır. *Prohairesis* ise, niyetin gayesini, geniş ölçekli bir yaşam planını takip etmekle sınırlandıran daha dar kapsamlı bir kavramdır.

Aristoteles'in, istenç anlamına gelen hiçbir kavrama sahip olmadığı yönündeki abartılı iddianın gerisinde yatan gerçek, insan yaşamının bu iç açıcı yönüne ilişkin yaklaşımındaki işte bu kusurlardır. Kavramın kemale ermesine giden yolu açansa, Latin filozofların bu konuya ilişkin tefekkürleri olmuştur ve Augustinus'un eserlerinde bu tefekkürün sayısız biçimlerine rastlamak mümkündür.

İkinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan başka bazı gelişmeler, Aristotelesçi zihin felsefesinin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kıldı. Hekim Galen (129-99) kasların çalışması için beyinden çıkan sinirlerin ve omuriliğin işlevsel halde olması gerektiğini keşfetti. Bu yüzden, ona göre ruhun meskeni yürek değil, beyin olarak kabul edilmeliydi. Ama Stoacılar gibi Galen de, duyusal ruhla motor ruh arasında bir ayrım yaptı ve bunlardan ilkinin getirgen sinirlerin beyne doğru yaptıkları seyahatle, diğerininse omurilikte yuvalanan motor sinirlerle ilgili olduğunu iddia etti.[2]

Peripatetik bir yorumcu olan ve düşünsel olarak üçüncü yüzyılın başlarında serpilen Aphrodisiaslı İskender, *de Anima*'daki Etkin Akılı *Metafizik*'teki hareket etmeyen hareket ettiriciyle özdeşleştirdi. Böylece sonraki dönemlerdeki, özellikle Arap dünyasındaki yorumcular arasında farklı biçimler kazanacak olan uzun bir yorumlama geleneğini de başlatmış oldu. İnsanoğlunun sadece maddi ve fiziksel bir zihne sahip olarak doğduğunu iddia etmekteydi. Gerçek zihinse sadece üstün tanrısal aklın etkisi altında edinilebilmekteydi. Sonuç olarak, ona göre insan ruhu ölümsüz değildi. İnsan ruhunun yapabileceği en iyi şey, Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciyi tefekkür ederek ölümsüz düşüncelere sahip olabilmekti (*de An*. 90. 11-91. 6).

2 M. R. Bennett ve P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell, 2003), 20.

Platon'un izinden giden Plotinos, Epikürcülerin, Stoacıların ve geç dönem Peripatetiklerin ölümlülük anlayışlarına tepki göstermiş, bireysel insan ruhunun ölümsüzlüğüne ilişkin bir kanıtlama geliştirmiştir. Bu kanıtlamayı erken dönem eserlerinden biri olan ve *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adını taşıyan dördüncü Enneadın yedinci Bölümünde ortaya koymuştur. Bu kanıtlamaya göre eğer ruh, canlı varlıkların yaşamlarının ilkesiyse, kendisi asla cisimsel doğada olamaz. Cisimsel olsaydı ya dört öğe olan toprak, su, hava ve ateşten biri ya da bunların birkaçının bireşimi olacaktı. Ama öğelerin kendileri yaşama sahip değildirler. Oluşturdukları bireşim yaşama sahipse, bu durum, bireşimdeki öğelerin belli oranlarda bir araya gelmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Bu da öğelerin dışında kalan bir şeyden, yani onları bir araya getirip karışımın muhtevasını terkip eden bir şeyden kaynaklanıyor olsa gerektir. İşte bu başka şey, ruhtur (4. 7. 2. 2).

Plotinos, yaşamın, beslenme ve büyüme gibi en alt biçimlerinden, imgelem ve düşünme gibi en üst biçimlerine kadarki hiçbir işlevinin salt cisimsel olan bir şey tarafından meydana getirilemeyeceğini iddia etmekteydi. Cisimler her an dönüşüm geçirmektedirler. Böyle daimi bir akış içinde bulunan bir şey, herhangi bir başka şeyi nasıl bir andan ötekine anımsayacaktır? Cisimler parçalara ayrılıp uzaya yayılmışlardır. Böyle saçılmış yapıda bir varlık, algıda ortaya çıkan bütünlüklü odaklanmayı nasıl sağlayacaktır? Güzellik, adalet gibi soyut yapıları düşünebiliyoruz. Cisimsel olan, cisimsel olmayanı nasıl kavrayacaktır 4. 7. 5-8). Bütün bunlardan dolayı ruh, oluşun değil, Varlığın dünyasına ait olsa gerektir (4. 8. 5).

Plotinos, bedenin değil fakat ruhun, var oluşu bakımından cisimsel olandan bağımsız olduğunun farkındaydı. Simmias'ın *Phaidon*'da ileri sürdüğü, ruhun bedensel öğelerin uyumu olduğu yolundaki savını yeniden ele aldı ve bu sava yepyeni bir bakış açısı getirdi. Bir müzisyen lirin tellerine vurduğunda hareket ettirdiği şey melodi değil, tellerdir ama tellere vurmasının sebebi melodi öyle olmasını gerektirdiği içindir (3. 6. 4. 49-80; 4. 7. 8).

Plotinos, bireysel ruhların da kişisel bir ölümsüzlüğe sahip olduklarını açık biçimde savunmaktaydı. Sokrates'in bu dünyadan öte bir dünyaya gittiğinde Sokrates olmaktan çıkacağını iddia etmek saçmadır. Akıl daha iyi bir âlemde yaşamını sürdürecektir çünkü yok olup giden hiçbir şey gerçek bir varlığa sâhip değildir (4. 3. 5). Ama bu iddianın tam olarak ne anlama geldiği belirsizdir çünkü Plotinos'un bir diğer iddiası da, ruhların, kendi-

sinden geldikleri ve yine kendisine dönecekleri yüce bir Evren Ruhunda bir araya gelerek birlik oluşturacaklarıydı (3. 5. 4). Plotinos'un teolojisini ele alacağımız dokuzuncu bölümde bu Evren Ruhu hakkında daha çok şey öğreneceğiz.

Plotinos'un spekülasyonlarından çok şey öğrenmiş olan insanlardan biri de genç Augustinus'tu. Onun zihin felsefesine yaptığı en orijinal katkılar, özgürlük üzerine yazdığı yazılarında karşımıza çıkar. Hıristiyanlığa ihtida ettiği yıl yazdığı *de Libero Arbitrio* isimli eserinde, gerek Khrysippus'u incelediğimiz önceki bölümlerde karşımıza çıkan uyumculuktan, gerekse sonraları Hıristiyan Augustinus'un kötü bir şöhrete ulaşmasını sağlayacak olan kadercilikten farklı olan, bir tür özgürlükçülüğü savunur.

Sorun, eserin, ruhun günaha zorunlulukla düşüp düşmediğinin incelendiği üçüncü bölümünde ortaya konur. Burada zorunluluğun üç anlamını birbirinden ayırmamız gerektiği söylenir; doğa, kesinlik ve cebir. Doğa ve cebir irâdilikle bağdaşmazlar ve sadece iradi eylemler suçlanabilirler. Eğer bir günahkâr, doğanın ya da cebrin etkisiyle hareket etmişse günah istençli olamaz. Ama kesinlik irâdilikle bağdaşan bir şeydir ve şu kesin bir durum olabilir; X günah işleyecektir ve X, günahı istençli biçimde eylemiştir ve bu yüzden haklı olarak suçlanacaktır.

Önce doğadaki zorunluluğu ele alalım. Ruh, bir taşın doğal bir zorunlulukla düşmesi gibisinden bir zorunlulukla günah işlemez. Gerek ruh, gerekse taş birer eyleyicidirler ama ruh doğal değil, iradi bir eyleyicidir. Fark şuradadır: 'taşın aşağıya düşmesini sağlayan şey, taştaki bir güç değildir ama ruh, daha alçakça bir iş görmek adına yüksek bir davranıştan vazgeçtiğinde bunu ancak istenci yoluyla yapar (III. 2).

Khrysippus'un görüşlerini incelerken de gördüğümüz gibi, istençlilik, başka türlü de davranabilme (kayıtsızlık özgürlüğü) ya da istediğimiz şeyi yapma (kendiliğindenlik özgürlüğü) gücüne göndermede bulunularak iki farklı şekilde tanımlanabilir. Augustinus, *De Libero Arbitrio*'da bu iki yaklaşımı bir araya getirir. Ruhun eylemleri iradidir çünkü ruh ne istiyorsa onu yapar. Augustinus, 'eğer kendisi yoluyla bir şeyi isteyip reddettiğim istenç bana ait değilse, ne istediğimi hiçbir zaman bilemem' der. Ama isteme yetisinin kendisi iki yönlü bir yetidir. 'İstencin kendisi yoluyla şu ya da bu yöne yöneldiği hareket, istençli olmadığı ve kendi gücümüz dâhilinde bulunmadığı sürece takdire layık değildir.' Yönünü cehenneme kendi rızasıyla yöneltmediği sürece günahkârı suçlayamayız.

Augustinus, istemenin bizim gücümüz dâhilinde olduğuna yönelik kanıtlamalar sunar. Kanıtlamasının gidişatının nasıl olduğu pek açık değildir. Bir yoruma göre kanıtlama şöyleydi. Eğer X'i, istediğimiz her zaman yapabiliyorsak, X'i yapmak gücümüz dâhilindedir. Fakat ne zaman istersek, o zaman isteriz. O halde isteme, gücümüz dâhilindedir. Bunu anlamak zor değil. İlk öncülün eksik olduğu kuşkusuz... Öncülü şöyle okumalıyız: Eğer X'i ne zaman yapmak istesek X'i yapıyorsak, X'i yapmak gücümüz dâhilindedir. O zaman ikinci öncül de şöyle okunmalı: Ne zaman X yapmak istemeyi istesek, X yapmayı isteriz. Bu da bizi Augustinus'un şu çıkarımına vardırır: X ne olursa olsun, X'i istemek gücümüz dâhilindedir. Ama ikinci öncül sorgulanabilir. Bir şeyi isterken, birinci dereceden istemeye sahip olmaksızın ikinci dereceden bir istemeye sahip olamaz mıyız? Augustinus iffetli olmayı istediğinde, fakat henüz iffetli olmadığında, gerçekten de iffetli olmayı mı isteyecektir yoksa sadece iffetli olmayı istemeyi mi yeğlemiş olacaktır?

Augustinus'un bizzat kendisinin daha önce kabaca ortaya koyduğu anlama sadık kalındığında; eğer X'i yapmak elimdeyse, X'i yapmamak da elimde olacaktır. Bu da istemenin bizim elimizde olduğunu ortaya koyan savı zayıflatır. Bir şeyi istemeyi istediğimde onu istemiş olacağımı düşünmek makuldür ama bir şeyi istemeyi istemediğimde onu istememiş olacağımı düşünmek pek de makul görünmemektedir. Sigara içmeyi bırakmayı bütün yüreğimle isteyebilirim ama bu durum şu an sigara içmeyi arzulamama engel olmaz.

Kuşkusuz Augustinus, bu soruya istemenin farklı anlamları arasında ayrım yaparak yanıt verebilirdi ama mevcut bağlamda, onun istenç çözümlemesini daha fazla incelemenin yararı yok. *De Libero Arbitrio*'nun belirlenimcilik ve özgürlükle en yakından ilişkili olan bölümü, Tanrı'nın olup bitenleri önceden biliyor olmasının değerlendirildiği bölümdür. Augustinus, Tanrı'nın gelecekte olup bitecekleri her an bilmekte olduğuna inanmaktaydı. Bu yüzden istençli günahın olanaklılığına aykırı düşen aşağıdaki savları ortaya koymuştu.

1. Tanrı Âdem'in günah işleyeceğini önceden bilmiştir.
2. Eğer Tanrı, Âdem'in günah işleyeceğini önceden bilmişse, Âdem zorunlulukla günah işleyecektir.

3. Eğer Âdem, zorunlulukla günah işleyecekse, Âdem zorunlulukla günah işlemiştir.
4. Eğer Âdem, zorunlulukla günah işlemişse, Âdem kendi özgür istenciyle günah işlememiştir.
5. Âdem kendi özgür iradesiyle günah işlememiştir.

Bu uslamlama zincirinin, Aristoteles'in deniz savaşı örneğinin ve Diodorus'un Ana Argümanının Hıristiyanlıktaki yansıması olduğu açıktır. Bu örneklerin tümünde, gelecek olayların zorunluluklarının, farklı biçimlerle de olsa, geçmiş durumların ya da olayların zorunluluklarından yola çıkılarak türetildiklerini görürüz. Yunanlılarda başlangıç öncülü mantıksal bir öncülken, burada teolojik bir öncüle dönüşmüştür.

Augustinus bu uslamlamayı, kesinlik ile doğal nedensellik ya da cebir arasında ayrım yaparak geçersiz kılmayı amaçlamıştı. Bir şeyi, ona sebebiyet vermeden de bilebilirim (bilirim çünkü hatırlamışımdır). Bir insanın, onu yapmaya kendisini zorlayan bir şey olmaksızın bir şey yapmak üzere olduğundan emin olabilirim. Bu yüzden, yukarıdaki uslamlamada yer alan zorunluluk ifadeleri arasında anlamsal bir ayrım yapmak mümkündür. İkinci öncüldeki ve üçüncü öncülün ilk cümlesindeki 'zorunlulukla' ifadeleri, 'kesinlikle' anlamında ele alınmalıdırlar. Dördüncü öncülde ve üçüncü öncülün sonuç kısmında yer alan 'zorunlulukla' ifadesi ise 'cebir altında' diye anlaşılmalıdır. Böylece öncüldeki anlam karışıklıklarından dolayı uslamlama geçersiz hale gelir.

Augustinus'un yanıtı büsbütün ikna edici değil: geleceğin varsayımsal insan bilgisi ile tüm zamanlar için geçerli olan tanrısal tümbilgililik durumu arasında pek bir benzerlik yoktur. Augustinus'un yaklaşımının çözümsüz bıraktığı güçlükler, sonraki kuşaktan pek çok Hıristiyan ilahiyatçısı tarafından ele alındı ama onun bu konudaki değerlendirmelerinin, belirlenimcilik üzerine antik dünyada gerçekleştirilen son düşünsel tefekkür olarak görülmesi uygun olacaktır.

8.

Nasıl Yaşamalı?
Etik

Erken dönem Yunan filozoflarına atfedilen sözlerin çoğu ahlaki içeriklidir. Mesela 'sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma' sözünün en eski biçiminin Thales'e ait olduğu düşünülmektedir. Thales, 'yaşamımızı en iyi şekilde nasıl sürdürürüz' sorusuna, 'başkasında kınadığımız davranışlardan bizzat kaçınarak' diye yanıt vermişti. Zina suçu işlemediğine dair yalan yere yemin edebilip edemeyeceğini soran suçluya, 'yalan yere yemin etmek de zina kadar kötüdür' demişti (D.L. 1. 37). Böyle bilgece sözlere Herakleitos'ta da rastlamak mümkündür. Mesela şu sözler ona aittir; 'istediği her şeyi elde etmek insan için iyi bir şey değildir' (DK 22 B110); 'bir insanın karakteri onun kaderidir' (DK 22 B117). Diğer filozoflar da, bazı ahlaki konularda tutumlar alırlar: mesela Empedokles, et yemeye ve hayvan kurban etmeye karşı çıkar (DK 31 B128, 139: Ama Demokritos'a kadarki hiçbir düşünürde sistematik bir ahlak felsefesine rastlamıyoruz.

Bir Ahlakçı Olarak Demokritos

Demokritos, etik konularda epeyi dilbazdı. Diels-Kranz ikilisi tarafından kayda geçirilmiş olan fragmanlarının altmış sayfası, ahlaki tavsiyelere ayrılmıştır. Bunların büyük bir kısmı oldukça sade, Güzin abla havasında önerilerdir: gücünün yetmeyeceği işlere girişme, zenginlere ve ünlülere karşı kıskançlık duyma, senden daha kötü durumda olan insanları düşünerek sahip olduklarınla yetinmeyi bil (DK 68 B91). Her şeyi bil-

meye çalışma, aksi takdirde hiçbir şey öğrenemezsin (DK 68 B69). İşler kendi hataların yüzünden çıkmaza girdiğinde kötü talihi suçlama: yüzme öğrenmediğin sürece boğulmaktan kurtulamazsın (DK 68 B119, 172). Sadece daha büyük iyiliklerle karşılık verebileceğin iyilikleri kabul et (DK 68 B92). Düğün yemeklerinde üzerinde epey laf dönen bir diğer sözü de 272. fragmanıdır; 'Damadından yana şanslı çıkan bir oğul kazanmış olur, şanssız çıkansa bir kız kaybetmiş olur.'

Demokritos'un bazı öğütleri epeyi tartışmalıdır. Mesela, çocuk sahibi olmamak en iyisidir, der: onları eğitmek büyük zahmet ve sorumluluk gerektirir ve yanlış bir yolda yetiştiklerini görmek acıların en büyüğüdür (DK 68 B275). Eğer illaki çocuk sahibi olmak istiyorsan kendin yapmak yerine arkadaşlarınınkilerden evlatlık edin. Böylece istediğin gibi bir çocuğa sahip olursun. Normal yolla çocuk edinirsen sahip olduğunun kahrını çekersin (DK 68 B277).

Platon'dan bu yana, bedeni ruhun ayartıcısı olarak gören ahlak felsefecileri hiç eksik olmamıştır. Demokritos ise tam tersi bir tutuma sahipti. Eğer beden, ölümden sonra ruhu, yaşamı boyunca çektiği acılardan ve hastalıklardan yana mahkemeye verecek olsaydı, adil bir yargıç muhakkak beden lehinde karar verirdi. Eğer bedenin bazı parçaları ihmal yüzünden zarar görüyor yahut sefih bir hayat nedeniyle yıkıma uğruyorsa, bu ruhun suçudur. Belki bedenin ruh tarafından kullanılan bir aletten başka bir şey olmadığını söyleyeceksiniz. Pekâlâ, kabul, ama eğer alet yamuksa aleti değil, sahibini suçlamalısın (DK 68 B159).

Demokritos'un ahlaki görüşleri, günümüze bir dizi aforizma şeklinde ulaşmış olsalar da, onun sistemli bir etik anlayış geliştirdiğine dair göstergeler de bulunmaktadır. Ama etik görüşlerinin atomcu görüşleriyle ilişkisinin ne olduğu, (tabii böyle bir ilişki varsa) pek açık değildir. Yaşamın amacını ve mutluluğun (*eudaimonia*) doğasını araştırdığı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde şunları söyler: mutluluk zenginlikte değil, ruhun kendi sahip olduklarındadır ve gelip geçici şeylerde haz aramamak gerekir (DK 68 B37, 171, 189). Eğitimli bir insanın vaat ettiği umutlar, cahil adamın sahip olduğu zenginliklerden evlâdır (DK 68 B285). Ama ruhun sahip olduklarından yola çıkılarak edinilen mutluluk, mistik türden yüce bir şey değildir; tam tersine, Demokritos'un ideal yaşamı tamamen neşeli olmaya ve gönül hoşluğuna dayanır (DK 68 B188). Bu nedenle sonraki çağlarda

'gülen filozof' olarak tanınmıştır. Ölçülülük telkin etse de, asla çileci değildir. Tutumluluk ve perhiz iyi şeylerdir, der, ama ziyafet çekmek de öyle. Mesele, bunlar için doğru zamanı belirlemektedir. Neşesiz bir yaşam, hiçbir konaklama yeri olmayan bir yol gibidir (DK 68 B229, 230).

Demokritos, kendisinden sonra gelen Yunan düşünürlerinin gündemlerini belli açılarda belirlemiştir. Ondan sonra yaşamış olan neredeyse bütün ahlakçılar, mutluluk arayışını ahlaki görüşlerinin merkezine yerleştirmek bakımından onu izlemişlerdir. 'Kötülük, neyin daha iyi olduğunu bilmemekten kaynaklanır' (DK 68 B83) diyerek, Sokrates'in ahlaki öğretilerinin odağındaki görüşü formüle etmiştir. Onun, 'kötülüğe uğramak, kötülük etmekten iyidir' (DK 68 B45) şeklindeki sözleri, Sokrates tarafından sonraları, acı veren hata, başkasına acı çektiren hatadan iyidir şeklindeki ilkeye dönüştürülmüştür. Bu ilke, eylemleri eyleyicinin kişiliği üzerinden değil, sonuçları üzerinden yargılamayı telkin eden birçok ahlak sistemiyle uyumsuzluk arz eder. Onun doğaçlama biçimde ortaya koyduğu diğer bazı öğretiler, ciddiye alındıkları takdirde bütün ahlak sistemlerini ters yüz etmeye yeter. Mesela iyi bir insanın, yanlış davranışlarda bulunmaktan kaçınmakla kalmayıp, yanlış yapmayı hiç istememesi gerektiğini söyleyerek (DK 68 B62) erdemin, en yüksek noktaya ancak yapıları gereği çelişik olan tutkulara galebe çaldığında erişebileceğini savunan meşhur görüşün de karşısında yer almış olur.

Ama Demokritos, antik döneme ait etik anlayışlarının en önemli kavramı olan erdemin (*arete*) önemini anlayamamıştı. Eski Yunanca'daki *arete* sözcüğünü dilimizde birebir karşılayabilecek bir sözcük bulunmamaktadır ve sözcüğün klasik çevirisi olan 'erdem', son zamanlarda yerini genellikle 'meziyet' sözcüğüne bırakmıştır. 'Arete', genellikle 'iyi' sözcüğünü karşılayacak şekilde kullanılan 'agatos' sıfatına karşılık gelen soyut bir isimdir. Kendi türünde iyi olan her şey, buna uygun bir *arete*ye sahip olur. İngilizce'de eskiden atın ya da bıçağın erdeminden söz edilirdi ve 'meziyet' sözcüğünün daha uygun bir çeviri olarak görülmesinin sebeplerinden biri de budur. Fakat bazı insani *arete*ler (mesela bilimsel uzmanlık gibi), 'zihinsel erdem' tanımına pek uygun görünmezler. Ama nezaket gibi bazı karakter özelliklerini 'meziyet' diye anmak da eş düzeyde tuhaf görünüyor. Bütün bu sebeplerden dolayı ben *arete* sözcüğünün klasik çevirisini yeğleyeceğim, tabii bunun sözcüğün anlamını birebir karşılamadığını bilhassa

vurgulayarak. Sorun, sadece deyimin kendisinden kaynaklanmıyor: insan varlığının arzulanır nitelikteki farklı özelliklerini bir araya getirip gruplandırma yolları hakkında, antik Yunanlılarla modern Batılılar arasındaki bir kavrayış farkını da ortaya çıkarıyor. Bu iki kavramsal yapı arasındaki fark, sadece zorluğun nereden kaynaklandığını açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda antik dönem ahlak felsefesi incelemeleri bakımından da büyük önem arz ediyor.

Sokrates'in Erdem Anlayışı

Erdemin doğasını sistematik biçimde incelemeye girişen ilk kişi Sokrates'ti. Bu meseleyi kendi ahlak felsefesinin ve aslında bütün bir felsefenin odağına yerleştirdi. *Kriton* diyalogunda, ölümünü kabullenişini adalete ve dindarlığa adanmak olarak sunar (54b). Sokratik diyaloglarda erdemin farklı türleri, ayrıntılı araştırmalara konu edilir: *Euthyphron*'da dindarlık (*hosiotes*), Kharmides'te ölçülülük (*sophrosyne*), *Lakhes*'te cesaret (*andreia*), *Devlet*'in birinci kitabında ise adalet incelenir (ki bu kitabın başlarda *Thrasymakhos* adını taşıyan ayrı bir eser olması kuvvetle muhtemeldir). Bu diyaloglarda izlenen soruşturma yöntemleri birbirlerine benzerler. Sokrates, diyalogda konu edinilen erdeme bir tanım arar ve diyalogdaki öbür karakterler de ona yanıt olarak kendi tanımlarını sunarlar. Katılımcıların her biri çapraz sorgulama (*elenkhus*) yoluyla tanımlarının yetersiz olduğunu kabullenmeye zorlanırlar. Ama Sokrates, tatmin edici bir tanıma ermek bakımından diğer katılımcılardan daha üstün bir konumda değildir ve diyalogların hepsi sonuçsuz kalır.

Bu izlek, adaletin tanımlanmaya çalışıldığı *Devlet*'in birinci kitabından yola çıkılarak örneklendirilebilir. Eserde yaşlı Kephalos, adaletin doğruyu söylemek ve emaneti sahibine geri vermek olduğunu iddia eder. Sokrates, delirmiş bir arkadaştan alınan silahı iade etmenin adil olup olmayacağını sorarak onun bu fikrini çürütür. Bunun adil olmayacağında mutabık kalırlar çünkü arkadaşımıza zarar vermek adil bir davranış olamaz (331d). Sonraki tanım önerisi, Kephalos'un oğlu Polemarkhos'tan gelir. Bu tanıma göre, adalet dosta iyilik, düşmana kötülük etmektir. Bu tanım da, herhangi bir insana kötülük etmenin adil olamayacağı gerekçe gösterilerek reddedilir: adalet bir erdemdir ve erdem de, dost olsun, düşman olsun, insanı daha kötü hale getirmeyi değil, daha iyi kılmayı amaçlar (335d).

Diyalogdaki bir başka karakter olan Thrasymakhos, adaletin bir erdem olup olmadığını sorgulamaya koyulur. Adaletin erdem olamayacağını çünkü kimsenin adil olmayı istemeyeceğini iddia eder. Tam tersine adalet, güçlünün işine gelendir; yasa ve ahlak güçlülerin çıkarlarını koruyan yapılardır. Thrasymakhos, bazı çetrefil ve kuşkulu kanıtlamalar sonucunda, adil insanın adaletsiz insandan daha iyi yaşayacağını kabullenmek durumunda kalır ve böylece adalet de insanın sahip olmayı isteyeceği bir şeye dönüşür (353e). Diyalog, bütün bunlara rağmen bilinemezci bir ifadeyle sona erer; 'Benim açımdan bu tartışmanın sonucu' der Sokrates, 'bu konuda hiçbir şey öğrenmemiş olduğumdur. Yani adaletin ne olduğunu bilmediğim gibi, erdem olup olmadığını ya da ona sahip olan kişiye mutluluk getirip getirmeyeceğini de açıkçası pek bilmiyorum' (354c).

Platon'un bu diyaloglarda Sokrates'e kendi ağzından itiraf ettirdiği bilgisizlik, Sokrates'in ahlaki erdemler hakkında hiçbir kanaate sahip olmadığı anlamına gelmez, bir şeyi bilgi olarak kabul etmek için aşılması gereken eşiğin yüksekliğini gösterir. Sokrates ve muhatapları, söz konusu diyaloglarda belli eylemlerin erdemli şeyler olarak görülüp görülemeyeceklerinin belirsiz kaldığını kabul ederler. Aranan şey, erdeme uygun olan bütün eylemleri kapsayıp uygun olmayanlarını dışlayacak olan bir tanımdır. Dahası, Sokrates, tartışma boyunca, gerek tek tek erdemler (mesela; bir insana zarar vermek asla adil olamaz gibi), gerekse erdemin bütünü hakkında (mesela; erdem ona sahip olana daima yarar getirir) bazı önemli tezler ileri sürer.

Sokrates, herhangi bir erdemin neliğini araştırırken, genellikle onu marangozluk, gemicilik ya da tıp gibi teknik bir yetenekle ya da zanaat becerisiyle karşılaştırır. Gerek antik dönemden, gerek modern dönemden birçok okur, bu karşılaştırmayı biraz tuhaf bulmuşlardır. Bu okurlara göre, bilginin ve erdemin birbirlerinden tamamen farklı oldukları kuşkusuzdur. Bunlardan biri zihinle, öteki istençle ilgili bir konudur. Buna yanıt olarak iki şey söylenebilir. Birincisi, zihinle istenç arasında böyle keskin bir ayrım yapıyor olmamızın sebebi, Sokrates ve Platon tarafından başlatılıp yüzyıllardan bu yana süregelen bir felsefi tefekkürün mirasçıları olmamızdır. İkincisi, erdemlerle uzmanlık türleri arasında gerçekten de önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bunların her ikisi de, insanoğlunun sahip olduğu diğer özelliklerden ve karakteristiklerden farklı olarak, do-

ğuştan getirdiğimiz donanımlarımızdan fazlasını gerektirirler. Her ikisi de insanoğlunun saygıdeğer özellikleridir: insanlara gerek yetenekleri, gerekse erdemleri nedeniyle hayranlık duyarız. Sokrates'in de iddia ettiği gibi, her ikisi de, onlara sahip olanlara yarar sağlarlar: daha yetenekli ve daha erdemli olmamız her zaman daha iyi olmamızı sağlayacaktır.

Ama yetenekler ve erdemler arasında, en azından ilk bakışta, bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır. Sokrates de bunun gayet farkındaydı ve bu ikisi arasında sürekli paralellikler kuruyor olması, onları sadece karşılaştırma değil, aynı zamanda karşıtlaştırma isteğinden de kaynaklanıyordu. İkisi arasındaki farklılıkların ne ölçüde önemli olduklarını tartmak istiyordu. Bu farklılıklardan biri, bilimlerin ve sanatların uzman kişiler tarafından başkalarına öğretilip aktarılabilmesi, buna karşılık erdemi başkalarına öğretebilecek herhangi bir uzmanlığın bulunmuyor olmasıdır. Bu alanda Sofistler dışında uzmanlık iddiasında bulunan kimse yoktur ve Sofistlerin uzmanlıkları da sözüm ona bir uzmanlıktır (Prot. 319a-320b; en. 89e-91b). Bir başka farklılık da şudur. Bir kişinin yanlış yaptığını düşünelim. Bu yanlışı bilinçli mi yaptı, bilinçsiz mi yaptı ya da eğer bilinçli yaptıysa, eylemiyle işleri daha iyi mi kıldı, daha kötü mü kıldı diye sorabiliriz. Eğer yapılan yanlışlık, flüt çalarken yanlış notaya basmak ya da ok atarken hedefi ıskalamak örneklerinde olduğu gibi, herhangi bir becerinin uygulanışından doğan bir hataysa, o zaman bu hataların bilinçli biçimde yapılmış olmaları bilinçsizce yapılmalarından daha iyi olacaktır. Yani kasıtlı yapılan hata insanın yeteneksizliğini göstermez. Ama yapılan yanlış, erdemdeki bir eksiklikten kaynaklanıyorsa işler değişir. Bir insanın haklarımı bilinçli biçimde ihlal etmesinin, bilmeden ihlal etmesinden daha az adaletsiz olduğunu söylemek tuhaf olacaktır (*Küç. Hip.* 373d-376b).

Sokrates, erdemi bir ehliyete dönüştürebilmek için bu iki farklılığı da aşması gerektiğini biliyordu. İkincisine yanıt olarak, insanın bilinçli biçimde erdemsiz davranışlarda bulunabileceği fikrini tamamen reddetti (*Prot.* 358b-c). Eğer insan yanlış yapıyorsa bunun sebebi cehalettir yani kendisi için neyin en iyisi olduğunu bilmemesidir. Hepimiz iyi ve mutlu olmayı isteriz. İnsanların sağlık, zenginlik, güç ve onur gibi şeylere sahip olmayı istemelerinin sebebi de budur. Ama bunlar, sadece onları nasıl kullanacağımızı bildiğimiz müddetçe iyidirler. Bu bilgiye sahip olmadığımız takdirde bize yarardan çok zarar getirirler. Sahip olduklarımızı nasıl en iyi şekilde

kullanabileceğimize dair bilgiye aklı başındalık (*phronesis*) denir ve salt iyi olan tek şey de odur (*Euth.* 278e-282e). Aklı başındalık, iyinin ve kötünün bilgisidir ve erdemle, dahası, bütün erdemlerle özdeştir.

Erdemin öğretilemiyor olması onun bir bilgi alanı olmadığını göstermez, bilakis, uzmanlaşılması imkânsızlık ölçüsünde zor olan bir bilgi alanı olduğunu gösterir. Çünkü bu uzmanlaşma, bütün erdemlerin iç içe geçip bir oldukları bir yolda ilerlenmesini gerektirir. Cesaret sergileyen eylemler kuşkusuz ölçülülük sergileyen eylemlerden farklıdır ama ikisi de ruhun tek ve bölünmez bir halinin yansımalarıdırlar. Eğer cesaretin, olası tehlikeler karşısında hangi davranışta bulunmanın iyi, hangisinin kötü olduğunu bilmek anlamına geldiğini söylersek, o zaman onun iyinin ve kötünün bizzat kendilerini bütünlüklü biçimde bilmeyi gerektiren bir bilgi sahasının parçası olduğunu kabul etmemiz gerekir (*Lak.* 199c). Tek tek erdemler bu bilimin parçalarıdırlar ama biz onlara ancak bir bütün olarak sahip olabiliriz. Böyle bir bilgiye de kimse sahip değildir, hatta Sokrates bile.[1]

Ama erdemin neye benzediğine ilişkin bir açıklama ortaya koyabiliriz ve bu açıklama da biraz şaşırtıcı bir açıklamadır. Sokrates, Protagoras'ın bizzat kendi adını taşıyan bir diyalogda, ona, iyinin hazla, kötününse acıyla bir olduğu öncülünü kabul edip etmediğini sorar. Bu öncülden yola çıkarak, kimsenin bile isteye kötülük edemeyeceğine dair bir kanıtlama geliştirir. İnsanların bilerek kötülük işledikleri çünkü yoldan çıkıp kendilerini hazza kaptırarak kötülüğe sürüklendikleri söylenir sık sık. Ama eğer 'haz' ve 'iyi' aynı şeylerse, o zaman böylelerinin kendilerini iyiliğe kaptırarak kötülük işlediklerini söylemek gerekecektir ki, bu da tamamen saçma değil midir? (354c-355d).

Bilgi, güçlü bir şeydir ve bir şeyin kötü olduğuna dair bilgi, bir köle gibi güçlük çıkaran bir şey olamaz. Protagoras'ın kabul ettiği öncülden yola çıkılacak olursa, bir davranışın kötü olduğuna yönelik bilginin, sonuçları bakımından ele alındığında, acıyı hazza galip kılacak bir eyleme dair bir bilgi olması gerekeceği açıktır. Böyle bir bilgiye sahip olan biri bu tür bir eyleme girişmez. Bu yüzden, kötülük eden kişi bunu ancak bilgisizliği nedeniyle yapıyor olabilir. Yakındaki nesneler gözümüze uzaktakilerden

---

1 Bu konuda, Terry Penner'in, 'Socrates and the Early Dialogues' isimli bir denemesined özetlediği bir dizi makaleye borçluyum, R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

daha büyük görünürler ve zihinsel görülerde de benzer yanılgılar meydana gelebilir. Yanlış yapan kişi, bugünkü hazzın yarınki acıdan evla olduğu yanılgısına düşmenin ıstırabını çeker. Mevcuttaki ve gelecekteki hazların ve acıların büyüklüklerini nisbî biçimde ölçebilecek bir bilgiye ihtiyaç vardır; 'çünkü kurtuluşumuz, hazza ve acıya yönelik doğru seçimlerde yatmaktadır.' (356d-357b). Bu da, adalet, ölçülülük ve cesaret gibi erdemlerle özdeş olan 'iyinin ve kötünün biliminden' başka bir şey değildir.

Platon'un Adalet ve Haz Anlayışı

Akademisyenler, Sokrates'in hazlar hesabının 'erdem nedir?' sorusuna yanıt oluşturduğunu gerçekten düşünüp düşünmediği konusunda kararsızdırlar. Sokrates böyle düşünmüş olsa da olmasa da Platon'un bu fikirde olmadığı açıktır ve *Devlet*'te önümüze farklı bir adalet anlayışı konulur. Açıkçası bu bir adalet anlayışından ötedir. Diyalogun ana gövdesi, Platon'un kardeşleri Glaukon ve Adeimantus tarafından yöneltilen iki itirazın ele alındığı ikinci kitapla başlar. Glaukon, adaletin sadece yanlıştan kaçınma yöntemi olmadığını, kendi başına da değer ifade eden bir şey olduğunu göstermek ister (358b-362c). Adeimantus ise, adaletin ödül ya da cezadan bağışık olarak, tıpkı görür olmanın körlüğe, sağlığın hastalığa yeğlenmesi gibi, adaletsizliğe yeğleneceğini göstermek istemektedir (362d-367d).

Diyalogdaki Sokrates karakteriyse, kendi yanıtını, insan ruhuyla site arasında benzerlik kurarak verir. Onun site tasarımında erdemler sitenin farklı sosyal sınıflarına karşılık gelirler. Sitenin bilgeliği yöneticilerinin bilgeliğinden, cesareti askerlerinin cesaretinden, ölçülülüğü ise zanaatkârlarının yöneticilerine olan bağlılıklarından kaynaklanır. Adalet ise bu üç sosyal sınıf arasındaki uyumdur ve her bir yurttaşın ve sosyal sınıfın, kendileri için en iyi olanı yapmalarını gerektirir. Ruhun üç parçası, sitedeki üç sınıfa karşılık gelir ve ruhun erdemleri de sitedeki üç sınıfın erdemleridir (441c-442d). Cesaret, ruhun yürekli parçasına has bir erdemken, ölçülülük, daha aşağı öğelerin itaat ve bağlılıklarıdır. Bilgelik ise akılda konumlanmıştır ve bütün ruha göz kulak olup onu yönetir. Adalet, ruhsal öğelerin uyumudur. 'Ruhumuzun her bir öğesi kendi doğasına uygun işi yaptığında her birimiz kendi uygun işlevini gören adil birer insana dönüşürüz' (441e).

Eğer adalet ruhun öğeleri arasındaki hiyerarşik uyumsa, o halde adaletsizlik ya da her türden ahlak bozukluğu da, ruhun daha aşağı öğelerinin bu hiyerarşik düzene başkaldırmasından başka bir şey değildir (443b). Ruhtaki adalet ve adaletsizlik bedendeki sağlık ve hastalığa benzetilebilir. Dolayısıyla adil biçimde yaşamanın mı yoksa kötülük ederek yaşamanın mı daha yararlı olduğunu sorgulamak tamamen saçmadır. Beden bir kez hastalıktan mustarip olduğunda dünya malı yahut kudreti hayatı daha yaşanır kılmaya yetmeyecektir. Yaşamın ilkesi olan ruh, bir kez alt üst olup bozulduğunda yaşam daha beter hale gelmez mi? (445b).

Glaukon ve Adeimantus'a yanıt olarak verilen ilk adalet ve erdem açıklaması budur. Bu açıklama, *Protagoras* diyalogunda yer alan açıklamadan belli bakımlardan farklılık arz eder. Erdemin birliği tezi, ruhun üç parçalı yapısı doğrultusunda terk edilmiş ya da en azından farklı biçimde yorumlanmıştır. Haz artık erdemle ilgili bir konu olmaktan çıkmış, ruhun en aşağı parçasının yareni olmuştur. Ama adaletin ona sahip olan kişiye yarar sağlayacağı çıkarımı, *Devlet*'teki ve erken dönem Sokratik diyaloglardaki ortak bir yaklaşımdı. Dahası, eğer adalet ruhun sağlığıysa o zaman gerçekten de herkes adil olmayı isteyecektir zira sağlıklı olmayı kim istemez. Bu da Sokrates'in, kimsenin bilinçli olarak yanlış yapmayacağı ve kötülüğün temelde bir cehalet olduğu yolundaki teziyle gayet uyumludur.

Fakat *Devlet*'in dördüncü kitabında varılan sonuç, Platon'un kitapta ortaya koyduğu büyük yeniliğe, yani İdealar Kuramına hiçbir göndermede bulunmuyor olması nedeniyle biraz iğretidir. Diyalogun ortalarında idealaların rolü ortaya konduktan sonra, adaletle mutluluk arasındaki ilişkiye dair yeni bir görüş geliştirilir. Adil insan adaletsiz insandan daha mutludur ve bu sadece ruhunun uyumlu olmasından değil, ruhu bilgiyle beslemenin, tutkularla semirtmekten daha keyifli olmasından da kaynaklanır. Akıl artık kişiyi kollayan yeti değil, hakikatin değişmez ve ölümsüz dünyasına yakın duran bir yetidir (585c).

İnsanları ruhlarındaki egemen öğenin iştah, öfke ya da akıl olmasına bağlı olarak mal mülk sevdalısı, onur düşkünü ve bilgi sever olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu insan türlerinin her biri kendi yaşamlarının en iyisi olduğunu iddia eder: mal mülk sevdalısı olan iş yaşamını göklere çıkarır, onur düşkünü olan siyasi kariyeri yeğler, bilgi sever insan ise bilgiyi ve kavrayışı yüceltir. Yargıları her zaman yeğlenecek olan kişi, elbette

bilgi sever kişidir ve filozof olan da odur. Diğerleri üzerinde deneyim, kavrayış ve muhakeme becerisi bakımından bir üstünlüğü vardır (580d-583b). Dahası filozofun yaşamını adadığı konular, diğerlerinin peşine düştükleri yanıltıcı hazlara mukayeseyle çok daha gerçektir (583c-587a). Platon hazlar hesabını büsbütün bir kenara bırakmaz. Yaptığı hesaba göre filozof kral 729 kez daha mutluyken, zorba kral bir o kadar daha mutsuzdur (587e).

Platon, olgunluk dönemi eserlerinden biri olan *Philebus*'ta mutluluk ve haz konusuna yeniden döner. Diyalogdaki karakterlerden biri olan Protarkhus, hazzın en büyük iyilik olduğunu iddia eder. Sokrates buna karşılık bilgeliğin hazdan daha üstün ve daha mutluluk verici olduğunu söyler (11a-12b). Diyalog, farklı türden hazların ayrıntılı biçimde tartışılmasına imkân tanır ve bu da hazzı, eş değerdeki şeylerden oluşan tek bir sınıf olarak ele alan *Protagoras*'taki yaklaşımdan epeyi farklıdır. Tartışmanın sonunda Sokrates, Protarkhus'a galip gelir ve iyiliklere yönelik ayrıntılı bir inceleme sonunda, en yüksek hazların bile bilgeliğin altında yer aldıkları ortaya çıkar (66b-c).

Diyalogun en ilginç kısmı, ne hazzın ne de bilgeliğin mutluluk getireceği, yalnızca hazlarla bilgeliğin karışımından oluşan bir yaşamın gerçek anlamda yeğlenir bir yaşam olacağı çıkarımıyla sona eren akıl yürütmedir. Her an haz peşinde koşup da akıldan bütünüyle mahrum olan kişi asla mutlu olamayacaktır çünkü hâlihazırda yaşamakta olduğu hazlar dışındaki hazları ne anımsayabilecektir, ne de onlara yönelik bir beklentisi olacaktır. Bu yüzden de insan gibi değil, istiridye gibi yaşayacaktır (21a-d). Ama hiçbir haz içermeyen salt zihinsel bir yaşam da aynı ölçüde kabul edilemezdir (21e). 'Bunların ikisi de yeterli, eksiksiz ve yeğlenir yaşamlar olamazlar.' En iyi yaşam, hazla bilgeliğin ideal bir uyumuyla elde edilebilecektir (63c-65a).

Aristoteles'in *Eudaimonia*sı

Philebos'ta ideal yaşam için ortaya konan ölçüt, Aristoteles'in iyi yaşama yönelik yaklaşımında bir kere daha karşımıza çıkar. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*'nin başlarında, aradığımız iyiliğin, diğer amaçlarla karşılaştırıldığında eksiksiz bir amaç olması gerektiğini söyler. Yani asla başka bir şey için istenmeyip daima kendisi için istenen bir şey olmalı, kendine yetmeli, yani yaşamı tek başına yaşanmaya değer kılabilmeli ve

hiçbir eksiği olmamalıdır. Ona göre bütün bunlar mutluluğun (*eudaimonia*) özellikleridir (*NE* 1. 7. 1097^{a} 15-^{b}21).

Mutluluk, Aristoteles'in bütün etik çalışmalarında başroldedir. Bunun en açık biçimde görüldüğü eser *Eudemos Etiği*'dir ve ben de anlatımıma, çok daha bilindik bir metin olan *Nikomakhos Etiği* yerine bu eserle başlayacağım. Çalışma, 'iyi yaşam nedir ve nasıl elde edilebilir?' sorusuyla başlar (*EE* 1. 1. 1214^{a}15). İkinci soruya yönelik olarak beş (doğa yoluyla, öğrenme yoluyla, disiplinle, tanrısal lütufla ve şansla), ilk soruya yönelik olarak ise yedi (bilgelik, erdem, haz, onur, ün, zenginlik ve kültür) yanıt önerilir (1. 1. 1214^{a}32, ^{b}9). Aristoteles, ikinci soru için önerilen yanıtlardan bazılarını hemen eler. Eğer mutluluk sadece doğadan, şanstan ya da tanrısal lütuftan kaynaklanıyor olsaydı o zaman insanın erişiminin ötesinde olurdu ve onu elde etmek adına elimizden hiçbir şey gelmezdi (1. 3. 1215^{a}15). Ama ikinci soruya yönelik eksiksiz bir yanıtın ilk soruyla da bağlantılı olacağı açıktır ve Aristoteles, meseleye şu soru üzerinden yaklaşır: Yaşamı yaşanmaya değer kılan nedir?

Hayatımız boyunca hastalık ya da acı gibi bizi yaşamdan vazgeçirecek bazı olaylar gelir başımıza. Yaşamı yaşanmaya değer kılan şeyin bunlar olmadığı açıktır. Çocukluğumuzda yaşadığımız bazı olaylar vardır. Kendini bilen hiç kimse çocukluğa dönmeyi istemeyeceği için bunlar da yaşam açısından pek yeğlenir şeyler olamazlar. Yetişkin yaşamımızda bir amaca ermek adına yaptığımız işler vardır ki, bunların da kendi başlarına ele alındıklarında yaşamı yaşanmaya değer kılmadıkları açıktır. (1. 5. 1215^{b}15-31).

Eğer yaşam yaşanmaya değerse, kendi başına amaç olan bir şeyin bulunması gerektiği kesindir. İşte bu vasfa uygun olası amaçlardan biri hazdır. Yemek, içmek, seks yapmak, kendi adlarına ele alındıklarında insan yaşamının amacı olmak adına fazla hayvani şeylerdir. Ama bunları estetik ve entelektüel hazlarla birleştirirsek insanların çoğunun ciddiyetle peşine düşecekleri bir amaca erişmiş oluruz. Bazı insanlarsa erdemli eylemlerle dolu bir yaşamı; yani sadece para ve güç peşinde koşan yalancı siyasetçilerin değil, gerçek siyasetçilerin yaşamını yeğlerler. Üçüncü olaraksa, Anaksagoras tarafından örneklendirilen bilimsel tefekkür yaşamı gelir. Ona, insanın doğmamış olmayı dilememek için ne tür bir sebebe sahip olduğu

sorulduğunda 'gökleri ve evrendeki düzeni hayranlıkla seyretmek' yanıtını vermiştir.

Böylece Aristoteles, 'iyi yaşam nedir?' sorusuna verilen yanıtları üçe indirgemiş olur: aklı başındalık, erdem ve haz. İşte mutluluğu amaç edinmiş yaşam biçimlerinin tümü bunlardan ibarettir; yani felsefi, siyasi ve hazza dayalı yaşam (1. 4. 1215ª27). Bu üçleme, Aristoteles'in etik alanında yaptığı soruşturmaların anahtarını verir. Gerek *Eudemos Etiği*, gerekse *Nikomakhos Etiği*, erdem, aklı başındalık ve haz kavramlarına yönelik ayrıntılı çözümlemeler içerirler. Böylece Aristoteles kendi mutluluk anlayışını ortaya koymak noktasına geldiğinde, mutlu bir yaşamın bu üç geleneksel yaşam biçiminin hepsinin cazibesini içerdiğini iddia edebilmiştir.

Bunun başarılması yolunda atılmış en önemli adım, potansiyellik ve aktüellik nosyonlarına yönelik metafizik çözümlemenin etik alanına uyarlanması olmuştur. Aristoteles bir yatkınlık (*heksis*) ile o yatkınlığın kullanımını (*khresis*) ya da işletilmesini (*energeia*) birbirinden ayırır.[2] Erdem ve aklı başındalık yatkınlıktırlar oysa mutluluk bir etkinliktir ve bu yüzden bunları birbirleriyle özdeşleştirmek mümkün değildir (*EE* 2. 1. 1219ª39; *NE* 1. 1. 1098ª16). Mutluluğu sağlayacak olan etkinlik, erdemin kullanılması ya da işletilmesidir. Aklı başındalık ve ahlaki erdem farklı *hekseis* olsalar da, tek bir *energeia* içinde ayrılmaz biçimde işletilebilirler, yani bunlar mutluluk yolunda birbiriyle çatışmazlar, bilakis işbirliği yaparlar (*NE* 10. 8. 1178ª16-18). Dahası, Aristoteles, hazzın, özümüze has bir yatkınlığın engelsiz biçimde işletilmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Yani mutluluk, erdem ve aklı başındalık adını verdiğimiz iki yatkınlığın engelsiz biçimde işletilmesi olduğu için, aynı anda hem erdem, hem aklı başındalık, hem de haz yaşamı anlamına gelir (*EE* 7. 15. 1249ª21; *NE* 10. 7. 1177ª23).

Bu sonuca ulaşmak sayfalar dolusu çözümleme ve akıl yürütmeye mal olmuştur. Aristoteles'in, ilk olarak mutluluğun erdeme uygun biçimde etkinlik göstermek olduğunu göstermesi gerekmiştir. Bu sonuca da, insanoğlunun işlevine ya da karakteristik etkinliğine (*ergon*) yönelik bir değerlendirmeyle ulaşılmıştır. *Nikomakhos Etiği*, belli türden insanların (mesela heykeltraşların) ya da insanın belli parçalarının ya da organlarının ken-

2 *EE* erdem ile erdemin kullanımı arasında ayrım yaparken, *NE* ise erdem ile erdeme uygun etkinlik (*energeia kat'areten*) arasında ayrım yapmayı yeğler.

dilerine has işlevleri olmasının yanı sıra, insanın bir bütün olarak da özel bir işlevinin olması gerektiğini savunur. Bu özel işlev nedir? Büyüme ya da beslenme değildir çünkü bu bitkilerle ortak olan bir işlevdir; duyu yaşamı da değildir çünkü bunu da hayvanlarla paylaşırız. Bu özel işlev, eylemle de ilgisi olan bir akıl yaşamı olmalıdır. Yani ruhun, akla uygun bir etkinliği olmalıdır. Demek ki insan için iyi olan şey, insanın işlevinin iyi olmasıdır, yani ruhun erdeme göre etkinliğidir (NE 1. 7. 1098a 16). Eyleme dökülmemiş erdem, mutluluk değildir çünkü böyle bir yaşam, uyuyarak geçirilmiş bir yaşama benzer. Böyle bir yaşamın mutlu bir yaşam olduğunu da kimse söyleyemez (1. 8. 1099^{a}1).

İkinci olarak; Aristoteles'in erdem kavramını çözümlemesi gerekmiştir. İnsani erdemler, ruhu bir önceki bölümde ortaya konmuş olan bölümlerine uygun şekilde sınıflandırılmışlardır. Ruhun bitkisel parçasının erdemlerinin, mesela hazım kuvvetinin, yalnızca insani erdemleri konu edinen etik disipliniyle bir ilgisi olamaz. Ruhun arzu ve tutkuyla ilişkili olan parçasıysa, sadece aklın kontrolü altında olduğu müddetçe insani bir değer taşır. Bu da, tıpkı cesaret ya da ölçülülük gibi kendine has ahlaki erdemlere sahiptir. Ruhun akli parçası zihinsel erdemlerin de meskenidir.

Aristoteles'te Ahlaki ve Zihinsel Erdemler Ayrımı

Ahlaki erdemler *Nikomakhos Etiği*'nin ikinci ve beşinci, *Eudemos Etiği*'ninse ikinci ve üçüncü kitaplarında ele alınırlar. Bu erdemler doğuştan getirilen değil, sonradan eylem yoluyla kazanılan ve kullanılmadıkları takdirde kaybedilen erdemlerdir. Zihin ve bellek yetilerinden de bu bakımdan farklılaşırlar. Bu ikisi kalıcı keyfiyetlerdir ve bu yüzden öfke ya da acıma gibi geçici duygulardan farklıdırlar. Bir kişiyi iyi ya da kötü kılan, övgüye değer ya da kabahatli hale getiren şey, sadece sahip olduğu yetiler ya da açığa vurduğu duygular değil, kendisini seçilen amaçta (*prohairesis*) ve gerçekleştirilen eylemlerde (*praksis*) gösteren bir karakter durumudur (*NE* 2. 1. 1103^{a}11-^{b}25; 4. 1105^{a}19-1106^{a}13; *EE* 2. 2. 1220^{b}1-20).

Erdem, iyi amaç yolunda açınan bir şeydir; yani iyi bir yaşam planı doğrultusunda belirlenmiş bir eylem reçetesidir. Aristoteles, ahlaka uygun eylemlerin ifrat ve tefritten kaçınacağını söyler. Mesela ölçülü insan yiyip içmekte aşırıya kaçmaktan kaçınacaktır. Ama gereğinden az yiyip içmek-

ten de uzak duracaktır. Erdem, eksikliğin ve fazlalığın ortasında duranı, ılımlı olanı seçmektir yani olması gerektiği kadar yiyip içmektir. Aristoteles, uzun bir erdem listesi sıralar. Liste, cesaret ve ölçülülük gibi geleneksel erdemlerle başlasa da cömertlik, içtenlik, ağırbaşlılık, neşelilik gibi başka erdemleri de içerir ve bunların her birinin orta olanla ilişkilerini verir.

Orta yol öğretisi bir sıradanlık reçetesi ya da kitlenin değerlerine uymaya yönelik bir öğüt olarak görülmemelidir. Aristoteles yiyip içmenin, konuşmanın, hediyeleşmenin doğru ölçüsünün kişiden kişiye büyük farklılıklar gösterebileceğine dikkat çeker. Yani bir olimpiyat şampiyonu için uygun olan bir yemek, acemi bir atlet için fazla kaçabilir (2. 6. 1106^{a}3-4). Her birimiz kendimize uygun olan oranları deneyim yoluyla keşfeder, eksiğimizi fazlamızı gözlemleyerek zamanla doğru yolu buluruz.

Erdem sadece eylemle değil, fakat duygularla da ilgili bir şeydir. Mesela gereğinden fazla ya da az korkan bir insan olabiliriz. Cesaret, bize korkulması gereken yerde korkmayı, korkulmaması gereken yerde korkmamayı öğretecektir. Seksle de fazla ya da az ilgileniyor olabiliriz. Ölçülülük, kişiyi uygun ilgi düzeyine çekecek ve bu sayede kişi, ne şehvet düşkünü ne de cinsel soğukluk yaşayan biri olacaktır (*NE* 2. 7. 1107^{b}1-9).

Erdem, eylemde ve duyguda orta yolda olmak anlamına geldiği gibi, erdemin kendisi de birbirine karşıt konumda bulunan iki bozukluğun tam ortasında duran bir şeydir. Böylece cesaret, korkaklıkla gözü karalık arasında yer alır; cömertlik cimrilikle müsriflik arasındaki orta noktadır (*NE* 2. 7. 1107^{b}1-16; *EE* 2. 3. 1220^{b}36-1221^{a}12). Öte yandan, eylemde ve duyguda bir orta nokta olabilse de, erdemin kendisinde orta nokta olamaz. Belli bir eylemde ya da duyguda aşırıya kaçma diye bir şey olabilir ama erdemde aşırıya kaçma diye bir şey olmaz. Bir insanın fazla cesur olduğunu söylediğimizde aslında kast ettiğimiz şey, kişinin cesaret düzeyinin, erdemlilik ifade eden cesaret ile bir bozukluk olan gözü karalık arasındaki sınırı aşmış olduğudur. Eğer erdemde aşırıya kaçma diye bir şey yoksa o zaman kötülük için de aynısı geçerlidir. Yani erdemde orta yolda olma diye bir şey nasıl olamıyorsa kötülükte orta yolda olma diye bir şey de olamaz (*NE* 2. 6. 1107^{a}18-26).

Tüm ahlaki erdemlerin, eylemde ve duyguda ortada olma anlamına gelmeleri, her türden eylemin ya da duygunun, erdemli bir orta noktaya sahip olduğu anlamına gelmez. Bazı eylemlerde doğru ölçü diye bir şey olmaz

çünkü bu tür eylemler her zaman aşırıdırlar. Aristoteles, cinayet ve zinayı buna örnek olarak gösterir. Doğru kişi tarafından, doğru zamanda, doğru bir şekilde gerçekleştirilmiş bir zina olamaz. Benzer şekilde, orta yoldan daima sapmış durumda olan bazı duygular vardır: mesela kıskançlığın ya da kinin doğru bir ölçüsü olamaz (*NE* 2. 6. 1107[a]8-17).

Aristoteles'in erdemi orta yol olarak gören bu anlayışı, birçok okura gerçekçi görünmüştür. Aslında, başlıca ahlak sistemlerinden ayrılan özgün bir ahlak kuramı olduğu açıktır. Yahudilik ya da Hıristiyanlık gibi geleneksel ahlak sistemleri (doğal ya da vahye dayalı) bir ahlak yasası kavramını esas alırlar. Bu da ahlakın yasaklar koyan yönünü öne çıkarır. Kesinlikle uzak durulması gereken davranışların bir listesi yapılır. Mesela, On Emirdeki buyrukların çoğu 'yapmayacaksın, etmeyeceksin' ifadeleriyle biter. Daha önce gördüğümüz gibi Aristoteles de kesinlikle men edilmesi gereken bazı eylemler bulunduğuna inanmaktaydı ama o, ahlaklılığın asgari koşullarına vurgu yapmaktan çok, ahlaki meziyetin (*ethike arete* her şeyden çok bu anlama gelir) hangi koşullarda elde edilebileceğiyle ilgilenmekteydi. Yani diyebiliriz ki Aristoteles, ahlak alanında kaleme aldığı eserlerde, kurtarır düzeyde bir ahlaktan değil de, üstün ahlaki meziyetlerden söz etmeyi yeğlemiştir.

Fakat Aristoteles'in orta yol öğretisiyle ters düşenler sadece dini yapıda olan ahlak sistemleri değildir. Bir yararcıya ya da eylemleri sonuçları üzerinden değerlendiren bir kişiye göre, önceden peşinen dışlanacak hiçbir eylem yoktur. Yararcı bakış açısında, eylemin ahlaki değeri, yol açtığı sonuçlarla ölçüldüğü için, belli durumlarda zinanın ya da cinayetin bile doğru bir ölçüsü olabilir. Öte yandan bazı seküler çileci sistemlerse her türden eylemi yadsırlar. Mesela vejetaryenlere göre et yemenin bile doğru bir ölçüsü olamaz. Aristotelesçi bir bakış açısıyla yaklaştığımızda yararcıların ifrata, vejetaryenlerin ise tefrite kaçtıklarını söyleyebiliriz. Aristotelesçilik ise kendi öğretisine sadık kalarak elbette mutlu orta noktayı isabet ettirecektir.

Aristoteles, yaklaşımını şöyle özetler; ahlaki erdem, aklı başında bir insan tarafından belirlenmiş bir reçete doğrultusunda iş gören ve daima ortada olana yönelen seçimlerle kendisini ifade eden bir karakter halidir. Aristoteles'in, bu açıklamayı tamamlayabilmek için aklı başındalığın ne olduğunu ortaya koyması ve aklı başında insanın eylem reçetesinin nasıl

olacağını açıklaması gerekirdi. Zihinsel erdemleri ele aldığı bir eserinde bu iki işin üstesinden gelir. Bu eser, her iki etik kitabında da ortak olan kitaplardan biridir (*NE* 6; *EE* 5).

Aristoteles'in daha kitabın en başında ifade ettiği gibi, zihinsel erdemler aklı başındalıktan ibaret değildir. Herhangi bir şeyin erdemi, onun *ergon*una, yani işlevine ya da gördüğü işe bağlıdır. Aklın işi doğru ve yanlış yargılar üretmektir ve işini iyi yaptığında sadece doğru yargılar üretecektir (6. 2. 1139^{a}29). Demek ki zihinsel erdem, aklı doğrulukla işletebilme meziyetidir. Aristoteles, insanı bu sonuca götürecek beş durum olduğunu söyler; yetenek (*tekhne*), bilgi (*episteme*), aklı başındalık (*phronesis*), kavrayış ya da bilgelik (*sophia*) ve akıl ya da sezgi (*nous*). (6. 3. 1139^{b}17). Bu durumlar, doğru ya da yanlış olabilen inanç ya da sanı (*doksa*) gibi diğer akli durumlarla karşıtlık arz eder. Bunlar aynı zamanda zihinsel erdem olmaya namzet beş durumdur.

Aslında Aristoteles, zanaatkârlar ya da mimar ve doktor gibi uzmanlar tarafından icra edilen tekhne*yi* (zanaat becerisi ya da yetenek) entelektüel bir erdem olarak görmez. Daha önce gördüğümüz gibi, Sokrates ve Platon, erdemleri mesleki yeteneklerle harmanlamaktan memnuniyet duyuyorlardı. Ama Aristoteles, bu ikisi arasındaki önemli bazı ayrılıklara dikkat çeker. Mesleki yetenekler, icralarından bağımsız ürünlere sahiptirler. Bu ürünler, mimarın inşa ettiği ev gibi somut, ya da doktorun sağladığı sıhhat gibi soyut yapılar olabilirler (6. 4. 140^{a}1-23). Bir yeteneğin icrası, eylemin ardındaki güdüler üzerinden değil, ortaya konan ürünün üstünlüğü üzerinden değerlendirilir. Eğer doktorun uyguladığı tedavi başarılıysa ya da mimarın inşa ettiği ev muhteşemse, bu insanların sanatlarını icra edişlerinin ardında yatan güdülere nüfuz etmemize gerek yoktur. Fakat erdemler böyle değildir: erdemler, eylemler yoluyla ortaya konarlarken, eylemlerin doğuracağı sonuçlara pek aldırılmaz. Bir davranış, nesnel bir bakış açısıyla ele alındığında ne kadar kusursuz görünürse görünsün, eğer doğru bir niyetle ortaya konmamışsa, yani değerli bir yaşama biçiminin parçası olarak seçilmemişse erdemli olamaz (*NE* 2. 4. 1105^{a}26-^{b}8). Bir insan, yeteneklerini isteksizce kullandığında bu pek de onun aleyhinde bir durum olmayacaktır. Ama Aristoteles, gerçek anlamda erdemli bir insanın, sadece görev telakkisiyle kerhen iyi davranışlarda bulunmayacağını, iyiyi yaparken aynı zamanda keyif de alacağını söyler (*NE* 2. 3. 1104^{b}4). Sonuç olarak;

yetenek sahibi bir insan, yeteneğini nasıl kullanacağını bilir. Bir yeteneği kasıtlı biçimde hatalı kullanabiliriz. Mesela bir öğretmen, öğrencisine belli bir işi nasıl yapmaması gerektiğini gösterebilir. Ama hiç kimse ölçülülük erdemini kendisini şuursuzca içkiye vererek sergileyemez.

Eserin sonunda diğer dört zihinsel erdemin aslında ikiye indirgenebilecekleri anlaşılır. Filozofun araştırmalarının nihai amacı olan ebedi hakikatleri bütünlüklü biçimde kavramak anlamına gelen *sophia*, aslında akılla (*nous*) bilginin (*episteme*) bir karışımıdır (6. 7. 1141^{a}19-20). Aklı başındalık (*phronesis*), değişmez ve ebedi konularla değil, teemmül konusu olabilen beşeri olaylar ve sorunlarla ilgilidir (6. 7. 1141^{b}9-13). Kavrayış ve aklı başındalık, ilgili oldukları konuların farklı olması nedeniyle, ruhun akli parçasının iki farklı bölümüne karşılık gelen iki ayrı erdemdir. Kavrayış ya da bilgelik, teorik bölümün (*epistemonikon*) erdemidir ve ebedi hakikatlerle ilgilidir, aklı başındalık ise pratik bölümün erdemidir (*logistikon*) ve beşeri olaylarla ilgilenir. Diğer bütün zihinsel erdemler, teorik ve pratik aklın bu iki erdeminin ya parçalarıdırlar ya da bu ikisinden herhangi birine indirgenebilirler.

Pratik aklın zihinsel erdemi, ruhun duygusal parçasının ahlaki erdemleriyle ayrılmazcasına ilişkilidir. Aristoteles, aklı başındalık olmaksızın gerçek anlamda iyi olmanın ya da ahlaki erdem olmaksızın gerçek anlamda aklı başında olmanın imkânsız olduğunu söyler (6. 13. 1144^{b}30-2). Bu durum, pratik aklın ilgi alanına giren hakikat türünün kendine özgü yapısının bir sonucudur.

> Olumlama ve olumsuzlama düşünce açısından neyse, peşinden koşma ve kaçınma da iştah açısından odur. Yani mademki ahlaki erdem, niyette ifadesini bulan bir durumdur ve mademki niyet de kasıtlı bir istemedir, o zaman niyet iyi olur ve isteme, düşüncenin gösterdiği istikamette ilerlerse akıl yürütme doğru, isteme de sağlıklı olmuş olur (6. 2. 1139^{a}21-7).

Erdemli eylem erdemli niyete dayanmalıdır. Niyet, üzerinde düşünülmüş bir istektir, yani eğer niyet iyiyse akıl yürütme de, istek de iyi olurlar. Akıl yürütmeyi iyi kılan şey aklı başındalıktır ve ahlaki erdemse isteği iyi kılar. Aristoteles ahlaki erdem olmadan da doğru biçimde akıl yürütülebilmesinin mümkün olduğunu kabul etmiştir. Bu duruma zekâ (*deinotes*)

adını verir (6. 12. 1144a23). Aynı zamanda, doğru akıl yürütme olmadan doğru istemede bulunmanın mümkün olduğunu da kabul etmiştir. Çocukların doğalarından gelen erdemli dürtüleri buna örnek olarak gösterir (6. 13. 1144b1-6). Ama gerçek anlamda erdemli eyleme, sadece doğru akıl yürütme ve sağlıklı istemenin bir araya gelmesiyle erişilebilir (*NE* 10. 8. 1178a16-18). Bu ikisinin evliliği zekâyı aklı başındalığa, doğal erdemi ise ahlaki erdeme dönüştürecektir.

Aristoteles'e göre pratik aklın uslamlaması, insan esenliğine dair genel bir kavrayıştan yola çıkan, belli bir durumun koşullarını değerlendirerek devam eden ve bir eylem reçetesiyle sona eren bir süreçtir.[3] Aklı başında insanın teemmüllerinde bu aşamaların üçü de doğru olacak ve pratik gerçekler ortaya koyacaktır (6. 9. 1142b34; 13. 1144b28). İlk ve genel öncül, ahlaki erdemin esas olduğu öncülüdür; bu olmaksızın yanlış yola düşer ve eylemin esas temellerini çarpık biçimde kavramış oluruz (6. 12. 1144a9, 35).

Aristoteles pratik aklın nasıl işletileceği konusunda, teorik akıl yürütme için oluşturduğu kıyas yöntemiyle karşılaştırılabilecek sistematik bir açıklama getirmemiştir. Aslında onun eserlerinde pratik esaslı kıyas yönteminin eksiksiz tek bir uygulamasına rastlamak bile güçtür. Bu konuda verdiği en açık örnek, ahlaki yanılgıyla ilgilidir. Pratik esaslı akıl yürütme, (a) Yanlış bir genel öncül nedeniyle, (b) belli bir öncülün ya da öncüllerin yanlış değerlendirilmesi nedeniyle, (c) yanlış bir sonuç çıkarıp o sonuç üzerinden eylemde bulunmak nedeniyle yanlış bir yolda ilerleyebilir. Aristoteles, bu durumu oburluk örneği üzerinden açıklar.

Bir insana, ölçülülük gereği (pek de açık olmayan bir sebeple) kaçınması gereken lezzetli bir tatlı ikram edildiğini hayal edelim. Eğer obur kişi, ölçülü bir yaşam planı yerine, kendisine sunulan her türlü hazzın peşinden gitmek esasına dayalı sıradan bir yaşam yolunu benimsemişse tatlıyı yemekten kaçınmaması hatalı bir genel öncüle göre hareket ediyor olmasından kaynaklanmış olacaktır. Aristoteles, böyle bir insanı 'ölçüsüz' olarak adlandırır. Ama bir insan ölçülülüğü genel bir ilke olarak benimsemişse, uygun bir genel öncüle sahip olacak ve bu yüzden tatlıyı yemekten kaçınmaması, oburca arzulara yenik düşmesinden kaynaklanmış olacaktır. Aristoteles böyle bir insana 'ölçüsüz' değil, 'iradesiz' der ve bu iradesizliğin

3 Bkz. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (London: Duckworth, 1979), s. 111-54.

(*akrasia*), pratik esaslı akıl yürütmenin sonraki bozulma şekillerine uygun olarak nasıl farklı biçimler aldığını açıklar (7. 3. 1147a24-b12).

Aristoteles, aklı başındalığa ve erdeme ilişkin tartışmalarında bazen öğretilerini Sokrates'inkilerle karşılaştırma ve karşıtlaştırma yoluna gider. Sokrates'in aklı başındalığı ahlaki erdem açısından önemli görmekte haklı olduğunu ama erdemle aklı başındalığı özdeşleştirmekle hata ettiğini söyler (*NE* 6. 13. 1144b17-21). Ve yine Sokrates, bilginin insana köle gibi güçlük çıkarmayacağı düşüncesinden yola çıkarak insanın bilerek yanlış yapmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Aristoteles, Sokrates'in bilginin güç olduğu konusunda haklı olduğunu ama iradesizliğin mümkün olmadığını söylemekle yanıldığını söyler. İradesizlik, pratik esaslı akıl yürütmede yer alan küçük öncüller ya da sonuç hakkında yanılmaktan doğar ve 'bilgi' olarak anılmayı hak eden genel yapıdaki büyük öncülün durumunu etkilemez (*NE* 7. 3. 1147b13-19).

Haz ve Mutluluk

Ölçülülük, ölçüsüzlük ve iradesizlik, yemek, içmek, seks yapmak gibi tanıdık bedensel hazlar gibi belirli türden hazlarla ilgili durumlardır. Aristoteles'in haz ve mutluluk arasındaki ilişkiyi açıklayabilmesi için önce hazzın ne olduğuna ilişkin genel bir açıklama yapması gerekmekteydi. Bunu, içerikleri aynı olan *Nikomakhos Etiği*'nin yedinci, *Eudemos Etiği*'nin altıncı kitabında (1152b1-54b31) ve bunlara ilaveten *Nikomakhos Etiği*'nin onuncu kitabında yapar (1172a16-1176a29). Bu iki metin, üslup ve yöntem açısından farklı olsalar da, içerikleri itibariyle temelde aynıdırlar.[4]

Aristoteles, her iki eserde de hazzı beş aşamalı biçimde ele alır. Bu aşamalardan ilki, (gerek bedendeki, gerekse ruhtaki) hastalıklı hazlardır. Zaten sahte olan hazlar da sadece bunlardır (1153b33, 1173b22). Bundan sonra açgözlü ya da zampara insanların yemek, içmek ve seks yapmaktan aldıkları haz gelir (1152b35 vd., 1173b8-15). Hiyerarşinin bir sonraki aşamasında ise estetik duyu hazları gelir ki bunlar da iki sınıftır; dokunma ve tat alma gibi aşağı düzey duyulardan alınan hazlar ve görme, işitme, koklama gibi daha üstün nitelikli duyulardan alınan hazlar (1153b26,

4 Bkz. A. Kenny, *The Aristotelian Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 233-7.

1174[b]14-1175[a]10). Hiyerarşinin en üst noktasında ise zihinsel hazlar bulunur (1153[a]1-20, 1173[b]17).

Bu hazlar birbirlerinden farklı olsalar da, bütün gerçek hazlar için ortak bir tanımlama yapmak mümkündür.

> Her bir duyuya bir haz karşılık gelir. Düşünce ve tefekkür için de aynısı geçerlidir. Her bir eylem, en eksiksiz olduğu durumda en haz verici hale gelir, organ iyi durumda olduğunda ve nesnesine en eksiksiz halindeyken yöneldiğinde en eksiksiz durumunda olur. Hazzın eylemi eksiksizleştirme biçimi, nesneyi ve duyumu eksiksizleştirme biçiminden farklıdır; yani sağlık ve hekim bir insanın sağlığının iyi olmasının nedeni olabilirler ama bu iki neden, aynı anlamda neden değildirler (*NE* 10. 4. 1174[b]23-32).

Hazzın eksiksiz durumdaki eylemle bir olduğu öğretisi, hazzı, eylemlerinde doğasını eksiksiz biçimde açındırabilen bir mizacın durumu olarak sunan bir başka metinde farklı terimlerle ifade edilmiştir (*NE* 7. 12. 1153[a]14).

Aristoteles'in aklındakinin ne olduğunu anlamak için tat alma duyusundan alınan hazzı örnek olarak inceleyebiliriz. Hoş bir ortamda, soğuktan korunmuş halde, dinlendirilmiş şarap tadıyorsun ve fonda çalan müzik de yaptığın işle gayet uyumlu; böyle bir durumda şaraptan yine de haz alamıyorsan ya damak tadın bozulmuştur (yani, organ iyi durumda değildir) ya da şarap kötüdür (yani organ nesnenin eksiksiz haline yönelmiş değildir). Üçüncü bir alternatif yoktur. Hazzın eylemi eksiksizleştirmesi, eylemi kendi türünde –ki bu örnekte tat alma– iyi bir eyleme dönüştürmesinden başka bir şey değildir. Organ ve nesne –ki bu örnekte damak ve şarap– eylemin etkin nedenleridir. İkisi de iyi durumda olduğunda iyi bir eylemin etkin nedenleri olacak ve böylece eylemi eksiksiz kılacaklardır. Yani eylemi kendi türünün yetkin bir örneğine dönüştüreceklerdir. Ama haz, eyleme etkin neden olarak değil, erek neden olarak etki eder: yani doktora değil, sağlığa karşılık gelir.

Aristoteles bu çözümlemenin ardından hazla iyilik arasındaki ilişkiyi ele alır. 'Haz iyi midir, kötü müdür?' sorusu oldukça basit bir sorudur: ama ancak hazlar birbirlerinden ayrılıp sınıflandırıldıktan sonra yanıtlanabilir. Haz, kendinde iyi ya da kötü bir şey olarak görülmez. İyi eylemlerden

alınan hazlar iyi, kötü eylemlerden alınan hazlarsa kötüdür (*NE* 10. 5. 1175b27).

> Belli hazlar kötü olsalar da, bu durum en yüksek insani iyiliğin haz olduğu gerçeğini değiştirmez; tıpkı belli türden bilgiler kötü olsalar da bilginin yine de en iyi şey olabilmesi gibi. Bu böyle olsaydı bile, eğer her bir hal engelsiz eylemlere sahipse, (engelsiz olduğu sürece) her türden eylem ya da bazı eylemler mutluluk olmalıdır. Bu tür eylemler de bütün şeyler içinde en yararlısı olacak ve aynı zamanda haz olacaktır (*NE* 7. 13. 1153b7-11).

Bu yolla, (belli türden) bir haz, bütün insani iyilikler içinde en yüksek iyilik olabilir. Eğer mutluluk erdemin en yüksek biçiminin uygulanması anlamına geliyorsa ve bir erdemin engelsiz biçimde uygulanması haz doğuruyorsa, o zaman bu tür bir haz mutlulukla özdeş olur.

Platon, *Philebus* diyalogunda; 'en iyi yaşamı haz mı sağlar, yoksa *phronesis* mi?' diye sorar. Aristoteles'in bu soruya verdiği yanıt, bu ikisinin mutluluk yolunda birbirlerinin rakibi olmadıklarıdır. Phronesis en yüksek biçimiyle ele alındığında doğru hazlarla aynı şey olur. Bunlar birbirleriyle ve mutlulukla özdeştirler. Platon, 'phronesis' sözcüğünü bütün zihinsel erdemleri kapsayacak şekilde kullanırken, Aristoteles zihinsel erdemleri aklı başındalık (*phronesis*) ve kavrayış (*sophia*) olmak üzere ikiye ayırır. Mutluluğun aklı başındalıktan ya da kavrayıştan alınan hazla aynı olup olmadığı sorusuna ise Aristoteles'in etikle ilgili iki metninde iki farklı yanıt verilir.

Nikomakhos Etiği mutluluğu kavrayışın haz verici biçimde gerçekleştirilmesiyle bir tutar. Bize daha önce mutluluğun, ruhun erdemle (ve eğer birden çok erdem varsa), en iyi ve en eksiksiz erdemle uyumlu olan eylemleri olduğu söylenmişti. Ama eseri okurken ahlaki ve zihinsel olmak üzere iki tür erdem olduğunu ve ikincisinin ilkine üstün olduğunu; zihinsel erdemler söz konusu olduğundaysa, ebedi hakikatlerin kavranması anlamındaki kavrayışın, beşeri olaylarla ilgilenen aklı başındalıktan daha üstün olduğunu öğreniriz. Dolayısıyla en büyük mutluluk, kavrayışla uyumlu olan etkinliktir ve Aristoteles bu etkinliğe 'derin düşünme' der. Derin düşünmenin, araştırmadan doğan bilgi anlamında felsefeyle ilgili olduğu

söylenir ve biraz belirsiz kalsa da, bu derin düşünme felsefi araştırmalardan doğan sonuçların verdiği hazla ilgili bir şeydir (*NE* 10. 7. 1177^{a}12-^{b}26).

Eudemos Etiği, mutluluğu derin felsefi düşünmeyle özdeşleştirmese de, ona, tıpkı *Nikomakhos Etiği*'nde olduğu gibi, mutlu insanın yaşamında başat bir rol biçer. *Eudemos Etiği*'nde, ahlaki erdemlerin uygulanması da en az zihinsel olanlarının uygulanması kadar mutluluğun parçası kabul edilir. Fakat ahlaki erdemlerin uygulanması adına belirlenen ölçütler, derin düşünmeyle olan ilişkileri üzerinden belirlenir ve bu ölçütler felsefi terimlerden ziyade teolojik terimlerle saptanır.

Doğanın verdiği sağlık, güç, zenginlik, dostluk gibi iyiliklere yönelik seçimler ve iyelikler içinde Tanrı'nın tefekkür edilmesine yardımcı olanları kadar iyi olanı yoktur. Bu en yüksek ölçüttür. Ama Tanrı'ya yönelik tefekkürümüz ve yükümlülüklerimiz bakımından ifrata ya da tefrite kaçan her türden yaşam ölçütü kötüdür (*EE* 7. 15. 1249^{b}15-20).

Tefekküre, ahlaki erdemlere ve hazza belli roller atfeden *Eudemosçu* mutluluk idealinin, üç geleneksel yaşam biçimi olan filozofun, siyasetçinin ve hazperestin yaşam biçimlerinin özelliklerini bir araya getirdiği söylenebilir. Zaten Aristoteles'in vaat ettiği de buydu. Mutlu insan, tefekkürü her şeyin üstünde görecek fakat onun mutlu yaşamı, siyasi erdemleri ve ılımlı yapıdaki bedensel ve ruhsal hazları da içerecektir.

Epikür Hazcılığı

Aristoteles'in en yüksek iyilikle en yüksek haz arasında özdeşlik kurması, bir hazcı olarak görülmesine yol açmıştır. Fakat o alışılmadık türden bir hazcıdır ve antik Yunan dünyasının en ünlü hazcısı olan Epikür'den de çok uzak bir noktada durur. Epikür'ün haz anlayışı Aristoteles'inki kadar girift olmasa da onunkinden daha anlaşılırdır. Hazza, eylemden alınan keyiften bağımsız bir değer atfeder. Böylece ona göre hazzın her türlüsü iyidir. Onun ahlaki hazcılığı, Aristoteles'in etiğe ilişkin eserlerinde ortaya koyduğu haz anlayışından ziyade, Demokritos'un haz anlayışına ya da Platon'un *Protagoras*'ta ortaya koyduğu yaklaşıma yakın durur.

Epikür'e göre haz, yaşamın en yüksek amacı ve seçimlerimizin iyiliğinin ölçütüdür. Bunun için herhangi bir kanıtlamaya gerek yoktur: hepimiz bunu iliklerimize dek hissederiz (LS 21A).

> Hazzın esenlik dolu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu iddia ediyoruz. Onu en yüksek, doğal iyimiz olarak kabul ediyoruz. Herhangi bir şeyi seçerken ya da herhangi bir şeyden kaçınırken daima hazzı göz önünde bulundururuz, onu amaç ediniriz, onu bütün iyi şeyleri değerlendirirken başvurduğumuz hissiyat olarak görürüz (D.L. 10. 128-9).

Bu durum, Epikür'ün (Aristoteles'in ölçüsüz adamının yaptığı gibi) karşımıza çıkan her hazzın peşinden koşmamızı salık verdiği anlamına gelmez. Eğer haz en büyük iyilikse acı da en büyük kötülüktür ve eğer uzun vadede acı getirecekse hazdan kaçınmak en iyisidir. Aynı şekilde, eğer uzun vadede haz sağlayacaksa bir süre acıya katlanmaya değer (D.L. 10. 129).

Bu vasıflar, Epikür hazcılığının sefahat düşkünlüğüne yönelik bir davet olmaktan çok uzakta olduğunu göstermektedir. O yiyip içerek âlem yapmak, zarafetle donatılmış masalarda keyif etmek ya da önüne gelen kadınla ya da erkekle yatmak gibisinden bir haz yaşamı değil, ağırbaşlılıktır, onurdur, adalettir, aklı başındalıktır (D.L. 10. 132). Vejeteryan bir yeme içme alışkanlığı ve bir bahçede birkaç dostla geçirilen hoşça vakit, Epikürcü bir mutluluk için yeterlidir.

Epikür'ün teorik hazcılıkla pratik sakınımlılığı bir araya getirebilmesini sağlayan şey, hazzı, arzuların tatmini temelinde ele almasıdır. En temel ve güçlü arzumuz acıdan kaçınma arzusudur (D.L. 10. 127). Bu yüzden acının yokluğu tek başına temel bir hazdır (LS 21A). Arzularımızdan bazıları doğal, bazıları gereksizdir ve en önemli hazlar, doğal arzularımızla ilgili olanlarıdır. Açlık, susuzluk, üşüme gibi acı verici durumlardan kaçınmanın getirdiği doğal hazların yanı sıra, arzuların tatmininden doğan hazlar da vardır. Epikür'ün, teknik terimler kullanarak çerçevelerini çizdiği iki tür haz vardır: susuzluğumuzu giderirken aldığımız hareketli (*kinetik*) haz ve susuzluğumuzu giderdikten sonra duyumsadığımız hareketsiz (*statik*) haz (LS 21q). Bu hazların ikisi de doğaldır: ama kinetik hazlar arasında bazıları zorunluyken (açlığımızı ve susuzluğumuzu giderecek kadar yiyip içmenin verdiği haz), bazıları ise zorunluluk taşımaz (gurmeliğin verdiği haz) (LS 21I, J).

Zorunlu olmayan doğal hazlar, zorunlu olanlarından üstün değildir, onların çeşitlemelerinden ibarettir. Açlık en iyi çeşnidir ve insanın aç ol-

duğunda tükettiği sıradan yiyeceklerden aldığı haz, karnı tokken tükettiği şatafatlı yiyeceklerden çok daha ileridir. Fakat bütün doğal hazlar içinde en önemli olanları hareketsiz hazlardır. 'Tenin arzusu aç susuz kalmamak, üşümemektir. Bu hallerde olmayan ve öyle kalacağına dair bir umuda sahip olan biri mutlulukta Zeus ile yarışabilir.' (LS 21G).

Epikür'e göre cinsel hazlar zorunlu olmayan hazlar arasındadır çünkü bunların tatmin edilmemeleri herhangi bir acıya yol açmaz. Bu da şaşırtıcı bir düşüncedir çünkü karşılıksız aşkın ıstıraba yol açtığı açıktır. Ama Epikür'e göre bu tür bir arzu yoğunluğu, cinselliğin doğasından değil, aşığın romantik hayallerinden kaynaklanır (LS 21E). Epikür, zorunlu olmayan doğal arzuların, zararsız oldukları müddetçe tatmin edilmelerine karşı değildi ve zarar derecelerini de acıya yol açma kapasiteleriyle ölçmekteydi (LS 21F). Epikür, yasaya ve toplumsal uzlaşıya saygılı olduğu, kimseye zarar vermediği ve insanın beden bütünlüğüne ya da yaşam haklarına halel getirmediği sürece, cinsel hazzın da istenir bir şey olarak görülebileceğini söyler. Ama bütün bu özellikler önemli bir kısıtlamaya yol açarlar ve seks zarar vermediğinde bile iyi bir şey olarak görülmez (LS 21G).

Epikür gereksiz hazların tatmini konusunda ise daha eleştirel bir tutuma sahipti. Bunlar doğal olmayan hazlardır ve zorunlu olmayan doğal hazlar gibi bunlar da tatmin edilmediklerinde herhangi bir acı doğurmazlar. Zenginlikten, siyasi taltiflerden ve övgülerden alınan hazlar bu tür hazlara örnek olarak verilebilir (LS 21G, I). Bilimin ve felsefenin verdiği hazlar için de aynısı geçerlidir. Epikür bir öğrencisine 'yelkenleri aç, bütün kültür ürünlerinden kaç' der (D.L. 10. 5). Aristoteles, bu konuda felsefenin lehine bir duruş sergilemiş, felsefenin verdiği hazların, duyusal hazlardan farklı olarak, acıdan bağışık olduğunu söylemişti (bkz. *NE* 10. 7. 1177^{a}25). Fakat şimdi bu noktada, filozof olmamanın hiçbir acı doğurmayacağı gerekçe gösterilerek, felsefenin verdiği hazların derecesi azaltılmaktadır. Epikür'e göre akıl, mutlu yaşamda önemli bir role sahip değildir. Onun işlevi duyuların verdiği hazları umup anımsamaktır (LS 21L, T).

Günümüze ulaşmış olan metinlerden yola çıkarak, Epikür hazcılığının, incelikten yoksun olsa da ahlaksızca bir şey olmaktan uzak olduğunu anlayabiliyoruz. Ama Epikür bazen kendisini, belki de kasıtlı biçimde, birçoğumuzu şaşkınlığa uğratacak şekilde ifade etmiştir. 'Yiyip içmenin, seksin, müziğin ve güzelliğin verdiği hazları kaldırıp atsaydım iyiyi nasıl kavra-

yabilirdim, bilemiyorum' (D.L. 10. 6). 'Mideden doğan hazlar her türlü iyiliğin başlangıcı ve kaynağıdır' (LS 21M). Ölümünden sonra, zevke sefaya düşkün biri olduğuna dair bir izlenimin doğmuş olmasının sebebi de işte bu tür ifadelerdir. Bu konudaki efsaneler, daha Epikür hayattayken, muhalif öğrencisi Timokrates tarafından yayılmaya başlanmıştı bile. Timokrates, onun tertip ettiği gece yarısı orjileri ve daha fazla yiyebilmek için günde iki kez kusuyor olması hakkında öyküler anlatmayı sevmekteydi (D.L. 10. 6-7).

Ama onun, erdemlerin hazzı koruma araçlarından başka bir şey olmadıkları yolundaki öğretisi daha ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Stoacı Kleanthes, bu öğretiyi öğrencilerine anlatırken, onlardan hazzı etrafı erdemlerle çevrelenmiş bir tahta kurulmuş olan bir kraliçe olarak hayal etmelerini söylemekteydi. Epikürcü etik anlayışında bu erdemler kendilerini bütünüyle kraliçelerinin hizmetine adamışlardır ve onu düşüncesizce incitecek ya da acı verecek şeylere karşı uyarılarda bulunmakla yetinirler. Epikürcüler bunu kabul etmezler. Oenoanda'lı Diogenes, erdemlerin mutluluk kaynağı oldukları konusunda Stoacılara katılsa da, erdemin mutluluğun parçası olduğu fikrini reddeder. Erdemler amaç değil, araçtırlar. 'Hazzın, Yunanlı olsun, Barbar olsun, herkes için en yüksek yaşam gayesi olduğunu şimdi ve daima avazım çıktığı kadar yüksek sesle haykıracağım.' (LS 21P).

Stoa Etiği

Epikürcüler hazza yükledikleri başat rolü destekleyebilmek için, her hayvanın doğar doğmaz haz peşine düştüğünü, en büyük kötülük olarak gördükleri acıdan kaçınarak en büyük iyilik olarak gördükleri hazzın tadını çıkardıklarını iddia etmekteydiler. Stoacı Khrysippus ise bunun tam tersine, bir hayvanın en temel güdüsünün haz elde etmek değil, kendini korumak olduğunu savunmuştur. Stoacılar, yeni türettikleri bir sözcüğün yardımına başvurarak, bilincin, insanın kendi *yapı*sının farkına varmasıyla başladığını savunmuşlardır (LS 57A). Her canlı bu yapının gelişimini destekleyecek şeylerin peşine düşer, engelleyecek şeylerdense kaçınır. Böylece bir bebek düşüp ağlamak pahasına her işi kendi başına desteksizce görmeye çalışır (Seneca, Ep. 121, 15 LS 57B). Bu da canlının sahip olduğu yapının korunup geliştirilmesinin, haz arzusundan daha ilksel bir şey olduğunu gösterir çünkü bu eğilim bitkilerde ve hayvanlar-

da da bulunuyor olmasının yanı sıra, insanlarda da çoğu kez bilinçsizce ortaya konur (D.L. 8. 86. LS 57A). Bir insanın kendi yapısını koruması doğadan alınan ilk derstir.

Stoa ahlakı Doğaya büyük bir önem atfeder. Aristoteles, bireysel şeylerin ve türlerin doğasından sıklıkla söz etmiş olsa da, doğayı, farklı türden birçok şeyin yapılarını ve etkinliklerini belirleyen tek bir kozmik düzen olarak yorumlayan ilk düşünürler Stoacılardı ve bu anlamı ifade etmek üzere Doğa sözcüğünün baş harfini büyük yazmaktaydılar. Diogenes Laertius'a göre (D.L. 7. 87) Zenon yaşamın amacının 'Doğaya uygun yaşamak' olduğunu söylemiştir. Doğa bize, bebeklikten yetişkinliğe kadarki bütün bir yaşam seyrimiz boyunca kendimizle nasıl ilgileneceğimizi öğretir. Doğa bize sadece benliğimizi sevmeyi öğretmez. Üremek doğal bir dürtü olduğu gibi, üreme sonucu ortaya çıkan yavruları korumak da doğal bir dürtüdür. Bilgi edinmek doğal bir dürtü olduğu gibi, edindiğimiz bilgileri başkalarıyla paylaşmak da doğal bir dürtüdür (Cicero, *Fin.* 3. 65 LS 57E). Stoacılara göre, doğrudan kendi yararımızı gözeten güdüler, daha geniş bir çevreye doğru yayılma eğilimi gösterirler.

İmparator Hadrianus zamanında yaşamış bir Stoacı olan Hierokles'e göre, her birimiz içe geçmiş bir dizi çemberin tam ortasında bulunuruz. İlk çember, kendi bireysel ruhumuzun oluşturduğu çemberdir ve bu çember bedenimizi ve onun ihtiyaçlarını da içerir. İkincisi yakın aile fertlerimizin, üçüncüsü ve dördüncüsüyse geniş ailemizin ve akrabalarımızın oluşturduğu çemberdir. Sonraki çember farklı uzaklıklardaki komşularımızı, daha sonraki bütün bir ulusun fertlerini içerirken, en uzak ve en geniş çemberse bütün insan ırkını kuşatır. Erdemli bir insansam bu çemberleri birbirlerine yakın hale getirmeye çalışır, kuzenlerime kardeşlerimmiş gibi davranır, en uzaktaki çemberde yer alan insanlara sanki en iç çemberde bulunuyorlarmış gibi muamelede bulunurum (LS 57G).

Stoacılar, bu süreci canlı biçimde betimleyen yepyeni bir sözcük türetmişlerdi. Yunancası 'oikeiosis' olan bu sözcüğü dilimize birebir 'yuvalaştırma' olarak çevirebiliriz. Bir Stoacı kendisini kozmik doğayla uyumlu hale getirir, yani içinde yaşadığı evrene kendi yuvasıymış gibi muamelede bulunur. *Oikeiosis* bunun tam tersine, diğer insanlara kendi yuvamızın fertleriymiş gibi davranmak yani onları kendi aile çemberimizin parçası haline getirmektir. Bu oldukça etkileyici bir evrensellik anlayışı olsa da,

sınırlarının kısa sürede ortaya çıkacağı açıktır. Bir kişinin, ne kadar erdemli olursa olsun, kendisinden en uzak çemberde bulunan bir yabancıya ailesinin bir ferdiymiş gibi muamelede bulunabileceğini düşünmek pek de gerçekçi değildir. *Oikeiosis* evde başlar ve daha ilk çemberde bile birçok büyük güçlüklerle karşılaşılır. Fakat *oikeiosis* yoluyla edinilen özgecillik, evrensel birörnekliğe erişemezse, yeryüzündeki bütün insanlara eşit muamelede bulunma yükümlülüğü için yeterli bir temel sağlayamaz (LS 57H. Stoacılar vatan için ölmeyi de övgüye değer bulmaktaydılar. Ama bu durum, daha dışarıdaki bir çemberi içerideki çembere yeğlemek anlamına gelmiyor mu?

Ayrıca doğa dünyası, iç içe geçmiş olan bütün bu çemberler içinde yaşayan insanlar dışında başka canlılar da içermektedir. Evreni bizimle paylaşan bu canlılara yönelik tutumumuz ne olmalıdır? Stoacılar bazen evreni insanların ve tanrıların paylaştıkları bir site ya da devlet olarak görürler ve bu fikri, bireyin kendini toplum için feda etmesini haklılaştırmak için kullanırlar. Stoacıların pratik etik öğretilerinde, insan dışındaki canlılara karşı pek bir ilgi bulunmaz. Hayvanların insanlar üzerinde hiçbir hakkı olmadığını düşünürler. Khrysippus, insanların hakkaniyete aykırı davranışlarda bulunmadıkları sürece hayvanları kendi yararları uğruna kullanabileceklerinden emindi (Cicero, *Fin.* 3. 67 LS57G).

Kozmik düzen, insanın etik davranışları için sadece bir bağlam değil, aynı zamanda model de sağlar. 'Doğayla uyumlu yaşamak' sadece 'insan doğasıyla uyumlu şekilde yaşamak' anlamına gelmez. Khrysippus, doğal olaylardan edindiğimiz deneyimler doğrultusunda yaşamamız gerektiğini, çünkü bireysel doğalarımızın evrenin doğasının bir parçası olduğunu söylemekteydi. Stoacıların yaşamın amacına yönelik öğretileri son kertede şu şekilde özetlenebilir;

> Doğayı izlemeliyiz, gerek kendi doğamıza, gerekse evrenin doğasına uygun yaşamalıyız, evrensel yasanın, yani bütün var olanlara liderlik eden Zeus'tan başkası olmayan o her şeye yayılmış durumdaki doğru aklın yasak ettiklerini yapmamalıyız (D.L. 7. 87.).

Erdemli bir kişinin yaşamı, gök cisimlerinin yeknesak devinimlerinin o huzurlu iklimine uygundur ve istençteki ahlak yasası, başımızın üstündeki yıldızlı göklerin aynasıdır.

Stoacılara göre, doğayla uyumlu yaşamak erdeme uygun yaşamakla aynı şeydir. En iyi bilinen ve en çok eleştirilen ahlaki öğretileri, erdemin mutluluk için zorunlu ve tek başına yeterli olduğu yolundaki öğretileriydi. Erdem sadece nihai amaç ve en büyük iyilik değildir, aynı zamanda tek gerçek iyiliktir.

> Var olan şeyler içinde bazıları iyi, bazıları kötüdür. Bazıları ise ne iyi, ne kötüdür. İyi şeyler, bilgelik, adalet, cesaret, ölçülülük gibi erdemlerdir. Kötü şeylerse bunların karşıtları olan ahmaklık, adaletsizlik gibi şeylerdir. Ne iyi ne de kötü olan şeyler ise ne yarar sağlayan, ne zarar veren şeylerdir. Mesela yaşam, sağlık, haz, güzellik, güç, zenginlik, şöhret, soyluluk ve bunların zıttı olan ölüm, hastalık, acı, çirkinlik, zayıflık, fakirlik, ünsüzlük ve soylu olmamadır (D.L. 7. 101 LS 58A).

Ne yararlı, ne de zararlı olan şeylerin oluşturduğu uzun listede yer alan öğeler, Stoacılar tarafından 'vasat şeyler' (*adiaphora*) olarak adlandırılmışlardır. Stoacılar bunların, bir kişinin kafasındaki saç tellerinin sayısının tek mi çift mi olduğunu bilmek gibi ilgilenilmeye değmeyecek konular olduklarını düşünürler. Bunlar insanlarda güçlü arzular ya da tiksintiler uyandıran konulardır. Fakat iyi bir yaşama düzeniyle hiçbir alakaları olmaması anlamında vasat şeylerdir. Yani var olsalar da olmasalar da eksiksiz bir mutluluk yaşamak mümkündür (D.L. 7. 104-5 LS 58B-C).

Stoacılar gibi Aristoteles de, mutluluğun erdemle ve erdemin uygulanmasıyla ilgili olduğunu düşünmüş ve şöhreti ya da zenginliği mutlu kişinin mutluluğunun parçaları olarak görmemişti. Ama yeterli miktarda dışsal edinime sahip olmanın mutluluk için gerekli olduğunu düşünmüştü (*NE* 1. 10. 1101^{a}14-17; *EE* 1. 1. 1214^{b}16). Dahası, Priam'a olduğu gibi, kendisi ve ailesi bir felakete uğradığında erdemli insanın bile mutluluğunun ortadan kalkacağına inanmaktaydı. Stoacılar ise tam tersine, mutluluğun bir kez edinildikten sonra asla yok olmayacağını düşünmekteydiler. Sadece Khrysippus bu görüşe katılmamaktaydı ama o bile mutluluğun sadece çıldırma benzeri bir şeyle yok edilebileceğine inanmamaktaydı (D.L. 7. 127).

Stoacılar vasat şeylerin hepsinin aynı düzeyde olmadıklarını düşünmekteydiler. Bazıları seçilmeye değerdir (*proegmena*), bazıları seçilmeye değer değildir (*apoproegmena*). Daha da önemlisi, bazıları doğaya uygun-

ken bazıları doğaya aykırıdır. Doğaya uygun olanları bir değer (*axia*) taşırken, doğaya aykırı olanları değersizdir (*apaxia*). Değerli olan şeyler arasında yetenekler ve beceriler, sağlık, güzellik ve zenginlik gelir. Bunların karşıtları ise değersiz şeylerdir (D.L. 7. 105-6). Stoacılara göre değerli olan her şeyin aynı zamanda istenir olduğu açıktır. Fakat istenir olan her şeyin değerli olup olmadığı pek açık değildir. Erdem kendinde istenir şeyler sınıfına girmez, tıpkı bir kralın nedimleriyle aynı anlamda soylu olmaması, soyludan öte bir şey olması gibi (LS 58E). Khrysippus, 'iyi' sözcüğünü sadece istenir şeylerle sınırlamanın makul olduğunu kabul etmeye istekli görünür (LS 58H). Aslında Stoacılar, vasat şeyler arasında pratik seçimlerde bulunmak söz konusu olduğunda insanları istenir olanlarını seçmeye teşvik etmekteydiler (LS 58C).

Erdemli (*katorthoma*) diye vasıflandırılabilmek için yetersiz kalan bir eylem, yine de ahlaka uygun (*kathekon*) olabilir. Bir eylem, kişinin doğasına ya da yaşam durumuna uygun olduğu sürece ahlaka uygun ve münasiptir (LS 59B). Kişinin ana babasına ve ülkesine saygı duyması ahlaka uygun bir davranışken ana babasını ihmal edip yurttaşlık görevlerini aksatması uygunsuz davranışlardır. Erdemli eylemler, ahlaka ziyadesiyle uygun olan eylemlerdir. Erdemin, yalnızca ahlaka uygun vasıfta olan bir davranışa kattığı şeylerin ilki niyet saflığı, ikincisiyse uygulamada tutarlılıktır (LS 59G, H, I). Stoa öğretisi burada Aristoteles'in, erdemli biçimde eylemenin, sadece doğru şekilde eylemek değil, aynı zamanda erdemi kendi adına seçmek ve onu değişmez bir karakter özelliğine dönüştürmek anlamına geldiği yolundaki öğretisine yaklaşır (*NE* 2. 6. 1105^{a} 30-^{b}1). Stoacılara göre bazı eylemler sadece uygunsuz değil, aynı zamanda günahtırlar (*hamartemata*). (LS 59M). Bu iki kötülük türü arasındaki ayrım pek açık değildir. Belki de Stoacıların günahkâr insanı, Aristoteles'in ölçüsüz adamının sergilediği iradesizlikle paralel bir uygunsuzluk içindeydi. Çünkü Stoacılar tüm günahkâr eylemlerin eşit düzeyde kötü olduklarını savunmakta ve bu tür eylemlerin belli türden bir kötülük sergileyen, katılaşmış ve onulmaz bir karakter tarafından ortaya konduklarını söylemekteydiler ki bu pek akla yatkın bir düşünce değil (LS 59O).

Ama Stoacıların iradesizlik anlayışlarıyla Aristoteles'inki arasında önemli bir farklılık vardır. Onlar bu tür davranışların ruhun farklı parçaları arasındaki çatışmalardan değil, zihinsel hatalardan türediğini dü-

şünmekteydiler. İradesizlik tutkuların bir sonucu olarak ortaya çıkar ve ruhun akla ve doğaya aykırı bir edimidir. Tutkular dört türe ayrılırlar; korkular, arzular, acı ve haz. Khrysippus'a göre tutku, iyi ve kötü hakkında yanlış yargılarda bulunmaktan ibarettir. Erken dönem Stoacılara göre bu tür yanlış yargılar kişide kaygılara yol açmaktaydı (LS 65G, K). Fakat bütün Stoacılar, ahlaki sürecin yanlış sanıların düzeltilmesi doğrultusunda ilerleyeceği görüşünde mutabıktı (LS 65A, K). Sanılar düzeltildiğinde tutkular Aristotelesçi orta yol öğretisinde olduğu gibi mutedil hale gelmeyecek, tamamen ortadan kalkacaktır.

Arzu, bir şeyin bize iyilik getireceği yolundaki yanlış sanıdan, korku ise bir şeyin bize zarar getireceği yolundaki yanlış sanıdan kaynaklanır. Bu sanılar, belli bir şeyi istemenin ya da o şeyden kaçınmanın, yerine göre uygun bir duygusal tepki olacağı yolunda bir sanıyı da beraberinde getirirler. Stoik öğretiye göre erdem dışında hiçbir şey bize iyilik getirmeyeceği ve kötülük dışında hiçbir şey de bize zarar veremeyeceği için, arzu ve korku doğuran sanılar her zaman asılsızdırlar ve bu da tutkuların neden ortadan kaldırılması gerektiğini açıklar. Duygusal tepkiler her zaman uygunsuz değildirler. Haklı keyifler ve yerinde kaygılar da olabilir. Tepkiler uygun olduklarında tutku olarak görülemezler (LS 65F). Bilge insan bile birçok farklı çalkantılı bedensel uyarımın etkisinde kalabilir. Fakat bunlara boyun eğilmediği sürece, tutku olarak görülemezler (Seneca, *de Ira* 2. 3. 1.).

Khrysippus'un tutkunun sanı olduğunu söylemesi, onun tutkuları serinkanlı zihinsel düşünceler olarak gördüğünü düşündürmemeli. Tam tersine, o, doğaları gereği fırtınalı olan şeylere gereğinden fazla değer atfeden savlara onay vermekte olduğumuza dikkat çekmektedir. Sevdiğim birini kaybettiğimde yeri doldurulamaz bir değeri kaybetmişim gibi gelir. Ama bu sava bütünüyle onay vermek, içimizde büyük bir fırtınanın kopmasına yol açacaktır. Fakat eğer bir kez mutlu bir adam olmuşsak, kendi denetimimiz dışındaki herhangi bir şeye bu kadar büyük bir değer atfetmeye asla razı olmamalıyız.[5]

Stoa etiğinin yumuşak karnı, mutluluğun kırılganlığı fikrini kabul etmeye yanaşmamış olmalarıdır. Bu türden bir saplantıya klasik epistemolojide de rastlamıştık: orada da yargıların yanılabileceğini kabullenmeye

5 Bu konuda Martha Nussbaum'un yayımlanmamış bir makalesine borçluyum.

bir türlü yanaşılmamıştı. Bu epistemolojik saplantı, 'Zorunlulukla, eğer *p* olduğunu biliyorsam, o halde *p*'dir' cümlesinden, yanlış biçimde, 'eğer *p* olduğunu biliyorsam, o halde zorunlulukla *p*'dir' cümlesine geçilmesine yol açmaktaydı. Bu saplantının etikteki paraleli, 'zorunlulukla, eğer mutluysam, X'e sahibim' cümlesinden 'mutluysam, zorunlulukla X'e sahibim' cümlesine geçiş şeklinde kendisini gösterir. Bu argüman, geçerli bile olsa, bizi mutluluğun yitirilebilecek olan olumsal bir iyilikten doğduğunu reddetmeye götürür (Cicero, *Tusc.* 5. 41). İnsanın, hepimizin sahip olduğu o kırılgan, olumsal doğası göz önünde bulundurulduğunda, olumsal iyiliklerin mutluluk sağlayabileceği düşüncesini reddetmek, sadece süper bir insanın mutlu olabileceğini kabul etmekle eşdeğer olacaktır.

Aslında Stoacılar, bu sonucu kendi bilge insan ideallerini göz önünde bulundurarak benimsemişlerdi. Mutluluk erdemde yatar ve erdemin de dereceleri yoktur. Yani, bir kişi ya eksiksiz biçimde erdemlidir, ya da hiç erdemli değildir. En eksiksiz erdem bilgeliktir ve bilge adam bütün erdemlere sahiptir çünkü erdemler birbirlerinden ayrılamazlar (LS 61F). Stoacılar da, tıpkı Sokrates gibi, erdemleri bilimler gibi ele almakta, hepsinin bir araya gelerek tek bir bilim oluşturduklarını düşünmekteydiler (LS 61H). Bazı Stoacılar, işi, cesaretle adalet arasındaki farkın, beyazı görme yetisiyle siyahı görme yetisi arasındaki fark kadar olduğunu söylemek noktasına kadar vardırmıştı (LS 61b). Bilge insan, tutkulardan tümüyle azadedir ve bütün yararlı bilgilere sahiptir: onun erdemi bir tanrınınkine denktir (LS 61J, 63F).

> Aradığımız bilge kişi, hiçbir insani deneyimin kendisini yıkabilecek kadar acı verici ya da ruhunu yükseltebilecek kadar haz verici olamayacağını bilen mutlu kişidir. Evrenin ebediyetine ve sonsuzluğuna aşina olan bir kişiye hangi şey önemli görünebilir ki? (Cicero, *Tusc.* 4. 37).

Bilge kişi zengindir, sahip olunabilecek her şeye sahiptir çünkü sahip olduklarını en iyi şekilde nasıl kullanabileceğini sadece o bilir. Sadece o gerçek anlamda güzeldir çünkü ruhun siması bedeninkinden çok daha güzeldir. Sadece o özgürdür; zindanda olsa bile. Çünkü hiçbir arzuya esir olmamıştır (Cicero, *Fin.* 3. 75). Stoacıların, bütün bu ifadelerden sonra, bilge kişinin anka kuşundan daha nadir olduğunu söylemeleri hiç de şaşırtıcı de-

ğil (LS 61N). Yani Stoacılar, son kertede mutluluğun sarsılmazlığını, elde edilemezliği pahasına kabul etmiş görünüyorlar.

Bilge bir insana rastlanamayacağına, erdemin de dereceleri olmadığına göre bütün insanlık ahmaklık içinde olsa gerektir. O halde bilge insanın, takdir ve taklit edeceğimiz mitik bir ideal olduğunu söyleyebilir miyiz? (LS 66A). Bunu söylemek güç, çünkü her ne kadar bu elde edilemez amaç yolunda büyük ilerleme kat edebilsek de, yine de kurtuluşun yanına bile yaklaşamayız. Su yüzeyinden sadece altmış santim aşağıda olan biri de, okyanusun bin metre derinindeki kişiyle aynı şekilde boğulup gidecektir (LS 61T).

Stoacıların bilgelik ve mutluluk öğretileri bizi erdem yolunda çabalamaya pek de teşvik etmiyor. Ama geç dönem Stoacılar ilke (*decreta*) ile kurallar (*praecepta*) arasında ayrım yapmış, birini genel bir şey olarak görürken, ötekini belirli durumlarda uygulanacak şeyler olarak ele almışlardır (Seneca, Ep. 94, 1-4). İlke tanrısal bir ciddiyetteyken, kurallar tam tersine, genellikle esnek ve kullanışlıdırlar. Stoacılar, evlilikte uyulacak kurallar, şarkı söylemek için en uygun vaktin ne olduğu, en iyi espri türleri gibi gündelik hayata tekabül eden birçok konuda ayrıntılı nasihatlerde bulunmaktaydılar (Epiktetos, *Söylevler* 4. 12. 16). İlke ile kurallar arasındaki farklılık, seçimle yeğleme arasındaki farkla da uyumludur. Erdem tek başına iyi ve seçilmeye değer bir şeydir (D.L. 7. 89) ama vasat şeyler arasında da diğerlerine yeğlenebilecek şeyler bulunur. Şık giysiler kendi başlarına değersizdirler ama bir seçim söz konusu olduğunda yeğlenmeleri iyi olabilir (Seneca, Ep. 92, 12). Eleştirmenler seçimin sadece seçilen şey iyiyse iyi olabileceğini söylerler (LS 64C). Stoacılar bazen yaşamın amacı erdemi aktüel biçimde elde etmek değilmiş, insanın yapabileceği en iyi şey erdemli olmak değilmiş gibi konuşurlar. Eleştirmenler bu noktada, Stoacıların, yaşamın amacının doğası bakımından ulaşılabilir olup olmadığı ya da yaşamın tek amacının amaca ulaşmak için gayret göstermekten ibaret olup olmadığı konusunda bir karara varamamış olmalarından yakınırlar (LS 64F, C).

Stoacıların en iyi bilinen ve en tartışmalı ahlaki hükümlerinden biri de, intiharın bazı durumlarda hoş görülebileceği hükmüdür. Stoacılar 'bilge insanın bazı haklı gerekçelerle yaşamdan kendi iradesiyle el etek çekebileceğini, ülkesi ya da sevdiği kişiler uğruna veya dayanılmaz bir acıdan, badireden ya da felaketten kurtulabilmek için kendi canına kıyabileceği-

ni söylerler' (D.L. 7. 130). Bu durumun Stoacı bilge insan portresiyle nasıl ulaştırılabileceğini kavramak güçtür. Bize bilge insanın mutluluğuna hiçbir acının ya da ıstırabın halel getiremeyeceği söylenmişti ve Stoacılar haklı gerekçelerle intihar edilebileceğini söylediklerinde, bunun mutlu bir insanın intiharı olacağında mutabıktırlar (Cicero, *Fin.* 3. 60). Ama her şey erdem ve mutluluk uğruna seçildiğine göre, hangi saik, yaşamı terk etmek için haklı bir gerekçe sağlayabilir?

Stoik anlamda bilge insanın bir idealleştirme olduğu göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir insanın intiharının erdemli bir eylem olup olmayacağı akademik bir tartışma konusu haline gelmektedir. Biz geride kalanlar için pratik önem taşıyan şey, intiharın ahlaka uygun bir eylem olup olmadığıdır. Antik dünyada birçok kişi Stoacıların bu öğretiyi aşıladıklarına inanmaktaydı ve bazı meşhur Stoacıların bu ilkeyi uyguladıkları anlaşılıyor. Ama bu ilkenin bizim elimizdeki kaynaklarda açık ve kesin bir ifadesine rastlamak güç ve bu da tuhaf bir durum. En meşhur Stoik intihar, Seneca'nınkiydi ve o da kendi seçimiyle değil, bir tiranın ölüm hükmünü infaz etmek üzere intihar etmişti.

9.

Tanrı

Homeros'un şiirlerindeki karakterler arasında tanrı ve tanrıçaların ağırlıklı bir yeri vardır. Tanrıların kralı Zeus, eşi Hera ve sülalesinden diğer on tanrı ve tanrıçayla birlikte –ki bunlar arasında Zeus'un kız kardeşi Athena, aşk tanrıçası Aphrodite ve denizler tanrısı Poseidon da bulunur– Olympos Dağındaki ikametgâhında esenlik dolu bir yaşam sürer. Bunlar, *İlyada* ve *Odysseia*'nın ölümlü kahramanlarının işlerine yoğun bir tarafgirlikle müdahalede bulunurlar. Bu tanrı ve tanrıçalar bütün duygusallıkları ve kötülükleriyle insanın evren ölçeğindeki yansımalarıdırlar. Sıradan insanlarla ruhsal ve bedensel ilişkiler kurarlar ve bu ilişkiler genelde yıkıcı sonuçlar doğurur. Tanrılarla insanlar arasındaki en temel farklılık, insanların ölümlü, tanrılarınsa ölümsüz olmalarıdır.

Xenophanes'in Doğal Teolojisi

Bu tanrısallık anlayışı, ilk din felsefecisi olan Xenophanes tarafından ağır biçimde eleştirilmiştir. Xenophanes, günümüze sadece belli parçaları ulaşmış olan hiciv dolu mısralarında Homerosçu tanrı anlayışına şiddetle saldırmıştır. Homeros'un hikâyelerinin, tanrılara hırsızlık, zina, hilebazlık gibi insanlar tarafından utanç ve ayıplamayla karşılanacak pek çok kötü vasıf atfettiğinden yakınmaktaydı (KRS 166). Homeros'un tanrıları, onurlu davranışlarda bulunurken bile insanlara güvenilmez ölçüde çok benzemektedirler. Ona göre insanlar tanrıları kendi suretlerinden yaratmışlardır. Etiyopyalılar kara derili, basık burunlu tanrılara inanırlarken Trakyalıların tapındıkları tanrılar kızıl saçlı, mavi gözlüdür (KRS 168).

'İneklerin, atların ya da aslanların elleri olsaydı da çizim yapabilselerdi, atlar at kılıklı, inekler inek kılıklı tanrılar resmeder, tanrılarının bedenlerini de kendilerininkilere benzetirlerdi' (KRS 169).

Xenophanes, bu çocukça insanbiçimciliğin yerine daha gelişkin bir tektanrıcılık önermekte ve inandığı Tanrıyı şöyle betimlemekteydi:

> Bir Tanrı, bütün tanrıların ve insanların üstünde
> Faniler gibi ne bedeni var, ne ruhu (DK 24 B23).

Yalnızca tek bir Tanrı olmalıdır çünkü Tanrı bütün şeyler arasında en güçlüsüdür; birden çok tanrı olsaydı bunların hiçbiri bir diğerinden daha güçlü olamaz, hiçbiri istediği her şeyi yapabilecek durumda bulunamazdı. Tanrı, daima var olmuş olmalıdır çünkü ne kendisi gibi bir şeyden varlığa gelmiş olabilir (zaten kendisine denk hiçbir şey yoktur) ne de kendisine benzemeyen bir şeyden (çünkü daha büyük olan asla daha küçük olandan meydana gelemez) (Aristoteles, MXG 976b 14-36). Tanrı yaşayan bir varlıktır ama insanlar ya da hayvanlar gibi organik bir varlık değildir. Tanrı'nın parçaları olmaz ve Tanrı, 'bir bütün olarak görür, bir bütün olarak düşünür ve bir bütün olarak duyar' (DK 21 B24). Evrendeki hiçbir şeyle maddi bir teması yoktur ama 'her şeyi aklıyla uzaktan ve hiçbir çaba göstermeksizin, tek başına yönetir' (DK 21 B25).

Xenophanes, Tanrı hakkında bu tür olumlu savlar ortaya koymuşsa da, teolojisi büyük ölçüde negatifti. Tanrı'yı sınırlı kabul etmeyi de, sınırsız kabul etmeyi de aynı ölçüde güç bulmaktaydı. Tanrı değişir mi, değişmez mi diye sorulduğunda her iki savı da eşit ölçüde ikna edici görmekteydi. Elimizdeki kaynaklar, Tanrı evrene aşkın mıdır, yoksa bütün bir Eleatik evrenle gizemli bir şekilde özdeş midir sorusuna açık bir yanıt vermemektedir. 'Tanrılarla ilgili aşikâr gerçek, hiçbir insanın onları görmemiş olduğu ve kimsenin onları bilemeyecek olmasıdır' (DK 21 B34).

Xenophanes elbette ilk tek tanrıcı değildi. Mısır'da Akhaneton ve İsrail'de Yahudi peygamberleri onu çok erken dönemlerde öncelemişlerdi. Fakat onun tektanrıcılığı vahye dayalı bir bildirim değil, akıl yürütmeler sonucu ortaya çıkan bir öğretidir. Yüzyıllar sonra ortaya konacak olan bir ayrımla ifade edecek olursak, peygamberler insanlığa bir vahiy dini beyan ederlerken, Xenophanes doğal bir teoloji yapıyordu.

Sokrates'te ve Platon'da Dindarlık

Homeros ve Hesiodos'un tanrılar hakkında anlattıkları komik hikâyelere yönelik Xenophanesçi eleştiriler, Platon'un *Devlet* isimli eserinde de sürdürülür. Ona göre, bu tür hikâyeler eğitim müfredatından çıkarılmalıdır çünkü yanlıştırlar ve okurlara kötü davranışlar telkin etmektedirler. Çocuklara tanrıların birbirleriyle kavga ettiklerine, şekil değiştirip insan ya da hayvan kılığına girdiklerine ilişkin hikâyeler anlatılmamalıdır (377e-381d). Tanrılar iyidirler ve kimseye kötülük etmezler. Yaşamdaki bütün iyilikler sadece Tanrı'dan gelir ve eğer tanrılar insanları cezalandırıyorlarsa bu insanların hayrına olduğu içindir (379c-380b). Ve yine Tanrı değişmezdir, kimseye yanlışlıkla ya da gizli kapaklı biçimde ahlaksızlık etmez (328e).

Platon'un Homeros'a ve şairlere yönelik saldırıları, modern okurlara biraz abartılı görünmüştür. Ama *İlyada* ve *Odysseia*'nın, Antik Yunan'ın eğitim sistemindeki başat rolünü ve dinin Eski Yunan insanının gündelik yaşamındaki önemini hatırda bulundurduğumuzda bu eleştirileri anlamak daha kolay olur. Eski Yunanlıların hiçbir zaman 'ehl-i kitap' olmadıkları doğrudur ve Homerik şiirler, Yunan insanının yaşamını ve inancını hiçbir zaman, Tevrat'ın, İncil'in yahut Kur'an'ın kendi inananlarının yaşamlarına yaptığı gibi belirleyip yönlendirmemiştir. Buna karşılık, Homeros'un ve Hesiodos'un anlattığı hikâyelerin o günün eğitim sistemine olan etkileri, peri masallarının ve çocuk kitaplarının bizim toplumumuzdaki etkilerinden çok daha ileri düzeydeydi. Platon'un yaptığı eleştiriler bu bağlamda okunduklarında daha anlaşılır hale gelmektedirler. Ayrıca bu eleştiriler cesaret gerektiren şeylerdi. Ne de olsa Sokrates, gençleri sitenin inandığı tanrılardan başka tanrılara inanmaya yönlendirdiği gerekçesiyle idam edilmişti (*Apol.* 26b).

Sokrates'e yöneltilen bir başka suçlama da yeni tanrılar icat etmesiydi. Yeni tanrılar denirken de muhtemelen kendisini kötü davranışlardan uzak tuttuğunu iddia ettiği *daimon* isimli o içsel sese göndermede bulunulmaktaydı (*Apol.* 40b). Yoksa Sokrates, geleneksel Yunan dinine karşı saygılıymış gibi görünmektedir. Diğer erdemler gibi dindarlığın ne olduğunu da bilmediğini açık biçimde iddia etmekteydi. Ama Sokratik bir diyalog olan *Euthyphron*'da, dindarlığa ya da kutsallığa tanım aranırken, dindarca ola-

nın 'tanrının sevdiği şey' olduğu yolunda bir öneri ortaya atılır ve bu öneri etrafında oldukça ilginç bir tartışma döner.

Sokrates şu soruyu sorar; 'tanrılar dine uygun olan şeyi, dine uygun olduğu için mi severler, yoksa dine uygun olan şey, tanrılar onu sevdiği için mi dine uygundur?' Euthyphron bu soruyu, dine uygun olanın, tanrı onu sevdiği için dine uygun olmadığını, bilakis tanrıların dine uygun olanı, dine uygun olduğu için sevdiklerini söyleyerek yanıtlar. Bunun üzerine Sokrates, 'tanrılar tarafından sevilen' şeyi bundan sonra kısaca 'tanrısal' diye anmayı önerir. Euthyphron'un savındaki 'dine uygun' ifadesi yerine 'tanrısal' ifadesini geçirerek savı şu şekilde ifade edebiliriz;

A. Tanrısal olan, tanrılar tarafından sevilir çünkü tanrısaldır.

'Tanrısal' ifadesi, 'tanrılar tarafından sevilen' ile sinonim olduğu için, şu da açıktır ki,

B. Tanrısal olan tanrısal olandır çünkü tanrılar tarafından sevilir.

Böylece Sokrates Euthyphron'un çelişkiye düştüğünü iddia ederek onu dine uygun olanın tanrının sevdiği şey olduğu iddiasından vazgeçmeye zorlar (10a-11b).

Aslında A ve B arasında gerçekte herhangi bir tutarsızlık yoktur. Bu iki savdaki 'çünkü' ifadeleri farklı anlamlarda kullanılmışlardır. (A) cümlesindeki çünkü, tanrıların gerekçesini ifade ederken (B) cümlesinde, anlama yönelik koşulumuzu dile getirir. Dilimizde aşağıdaki yargıların her ikisi de doğru kabul edildiğinde buna paralel bir durum oluşur.

C. Yargıç yargılar çünkü yargıçtır

(bunu yapmaktadır çünkü işi budur)

(D)Yargıç yargıçtır çünkü yargılar

(yargıç olarak anılmasının sebebi budur)

Euthyphron önerdiği tanımı geri çeker ve yeni bir tanım önerir. Dine uygun olan şey, tanrılara hizmette adil olmaktır. Bu tanım da çürütülür: Tanrılara ne tür bir hizmet sunabiliriz? Sokrates, kurban düşüncesini tanrılarla yapılan bir tür ticaret olarak görerek alaya alır ve tanrılara, bize

verecekleri şeyleri karşılayacak değerde bir şey sunamayacağımızı söyler (14e-15a). Eğer Platon'un *Euthyphron* diyalogu, Sokrates'in çapraz sorgu yönteminin gerçek bir örneğini oluşturuyorsa, Atina'nın dindar halkının Sokrates'i neden dinsizlik yayan ve gençler için tehlike oluşturan biri olarak gördüğü anlaşılıyor.

Bir başka Sokratik diyalog (ki bu eserin Platon tarafından yazılmamış olması ihtimali vardır) olan *İkinci Alkibiades,* duacının ettiği dualar hakkında sönük bir tartışma içerir. İstediğimiz herhangi bir şey için dua ettiğimizde bize zarar verecek bir şey de istiyor olabiliriz. Duacının isteğine yanıt verilmesi onun açısından bir felaket olabilir. Kendimiz için en iyi olanın ne olduğunu tam bilmediğimiz için bir şey istememek daha iyidir. Ya da Spartalıların yaptığı gibi, ne olduğunu tam belirtmeden yalnızca iyi ve soylu olanı talep etmek gerekir (148c). Atinalılar, kurban ve tapınma konusunda Spartalılardan çok daha dindar oldukları halde savaşta hep Spartalılar kazanmaktadır. Bu şaşırtıcı bir durum mu? 'Tanrılar dindar ve doğru insanlar olup olmadığımızı anlamak için ruhlarımıza bakacak yerde, onlara sunduğumuz armağanlara ve kurbanlara baksalardı bu gerçekten şaşırtıcı ve esef verici bir şey olurdu' (150a).

Platon'un Giderek Gelişen Teolojisi

Platon'un dine dönük tutumu da diğer bütün metafizik savları gibi zaman içinde sürekli gelişim göstermiştir. *Devlet*'in odak bölümlerinde, evrenin zirvesinde kişilik sahibi bir Tanrı değil, güneşin oluş dünyasında oynadığı role benzer bir rolü ideal yapıdaki Varlık dünyasında oynayan İyi İdeası oturur (508c-e). Her şey, varlığını, varlığın ötesinde bulunan ve ondan daha üstün olan bu mutlak iyiliğe borçludur (509b). *Symposium*'daysa bu üstün rol Güzellik İdeasına verilir ve bilici Diotima, Sokrates'e, ruhun gizem kültlerindeki dini erginlemeye benzer biçimde, temaşalarındaki yüce esrikliğe nasıl yükseldiğini anlatır. İnsanlar ölümsüz olmak için çabalarlar ve bu çabalar, onları çocuk yapıp beslemeye, tarihe geçmek için şecaat paralamaya ve kalıcı değerde sanat eserleri üretmeye sevk eder. Fakat bunların tümü de aşkın aşağı düzeydeki gizemleridir. En yüksek gizemlere erişebilmek için aday, beden ve ruh güzelliğinin üstüne yükselmeli, bilimlerdeki ve müesses yapılardaki güzelliği aşmalı, ölümsüz ve değişmez nitelikteki mutlak güzelliğe erişmelidir. En soylu

yaşam, tanrısal yapıdaki mutlak, arı güzelliği zihinsel olarak temaşa etmekle edinilir. Bu aşk ayinleri, erginlenen kişiyi bir insanın ulaşabileceği en yüksek ölümsüzlüğe eriştirecektir (206b-212a).

Bağlama ve anlatım biçimine rağmen, *Symposium* diyalogundaki Güzellik İdeası da *Devlet*'teki İyi İdeası gibi kişilik koyutundan uzaktır. Bu durum, *Sofist* diyalogunda, İdealar Kuramının esaslı biçimde gözden geçirilmesinin sebeplerinden biri olarak sunulur. Elealı Ziyaretçi, 'hareketin, yaşamın, ruhun ve bilgeliğin en mükemmel varlığa ait şeyler olmadıklarını, onun yaşamadığını, düşünmediğini, fakat bütün azamet ve kutsiyetiyle, akıldan yoksun biçimde öylece hareketsiz durduğunu böyle kolayca kabul mü edeceğiz?' diye sorar (248e).

Platon, *Timaios*'u yazdığı sıralarda, büyük tek tanrılı dinlerin Tanrı anlayışlarına oldukça yakın bir Tanrı anlayışına ulaşmış bulunuyordu. *Timaios*'un konusu, içinde yaşadığımız evrenin kökenidir. Evren her zaman var mıydı yoksa sonradan mı meydana gelmiştir? Duyulur ve görülür olduğu için sonradan meydana gelmiş olsa gerektir fakat 'evrenin mimarının ve babasının kim olduğunu bulmak' kolay bir iş değildir (28c). Tanrı böyle bir evreni niye meydana getirmiştir? 'Çünkü o iyidir ve iyi olanda kıskançlıktan eser bulunmaz. Bu nedenle kıskançlıktan tamamen bağışık olarak, bütün şeylerin mümkün olduğunca kendisi gibi olmalarını istemiştir.' (29e).[1] Platon, Tanrı'yı evreni yokluktan meydana getiren bir yaratıcı olarak görmemiştir. Bunun yerine Tanrı'nın, evreni, kaosa düzen getirerek inşa ettiğini düşünmüştür. 'Böylece Tanrı, her şeyin iyi olmasını, hiçbir şeyin mümkün olandan daha az iyi olmamasını istedi, görünür evreni dinginlik halinde değil, dağınık ve düzensiz bir hareket halinde buldu ve onu düzensizlik durumundan çıkarıp, her şey için çok daha iyi olduğunu düşündüğü düzenli bir duruma soktu' (30a). Böylece diyalog, bizi bu düzenlemenin aşamaları boyunca gezdirir: önce ruh, sonra madde meydana getirilir ve tabii ki bunlarla birlikte gökteki görünür cisimlerde bedenlenmiş olan ruha da varlık kazandırılır (34e, 36e). Evrende dört tür canlı vardır; tanrılar, kuşlar, balıklar ve karada yaşayan canlılar (40a). Tanrıların da iki türe ayrıldığı söylenir: görünür olanlar ve görünmez olanlar. Görünür tanrılar sabit yıldızlar, tanrısal ve ölümsüz nitelikteki canlı varlıklardır. Görünmez

1 Bkz. Kretzmann, *The Metaphysics of Creation* (Oxford: Oxford University Press, 1999). 101-4.

tanrılarsa kendi sakınımlılıkları içinde insanlara belli zamanlarda görünürler (40b, 41a). Evrenin babası bu sonradan meydana getirilmiş ölümsüz varlıklara, daha aşağı düzeydeki canlı varlıkları meydana getirme görevini tevdi etmiştir. İnsanlara gelince; bunlardaki ölümsüz ruhu kendisi bizzat yapmış, sonra onu bir kafatasının içine koymaları ve bedenin geri kalanını da bu kafanın altına eklemeleri için daha aşağı düzeydeki tanrılara teslim etmiştir (69c-d). Diyalog, kendisi de algılanabilir bir tanrı olan görünür evrene ilişkin betimlemelerle sona erer ve bu evren, Tanrı'nın, yalnızca akıl tarafından bilinebilecek olan suretidir (92c).

Platon'un son diyalogu olan *Yasalar*'da din ağırlıklı bir rol edinir ve eserin onuncu kitabı tamamen dine ayrılır. İdeal bir site olan Magnesia'da ateizm katı cezalarla yasaklanmıştır. Site yasalarının elli sekizincisi, devlet görevlilerini, herhangi bir dinsizlik eylemini mahkemeye havale etmeden önce eylemi işleyen kişiye vermeleri gereken nasihatler konusunda eğitir. Dinsizlikten hüküm giyen kişiler, beş yıllık bir hücre hapsi için ıslahevine yollanırlar ve salıverildikten sonra dinsizlikleri yeniden nüksederse idamla cezalandırılırlar. Ateizm anlamındaki azgın dinsizliklerinin üstüne, doğaüstü güçlere sövüp sayarak tüy diken insanlara verilmesi gereken ceza ise ömür boyu hapistir (907e-909c).

Magnesia'nın yasa yapıcıları, yurttaşları argümanlar yoluyla ikna etmenin, yasaya uyulmasını güvence altına almak bakımından, yaptırım uygulamaktan daha iyi bir yol olduğuna inanırlar ve bu yüzden koydukları katı yasağın önüne aşağıdaki giriş yazısını önsöz mahiyetinde eklerler:

> Yasalara uygun olarak tanrılara inanan hiç kimse hiçbir zaman isteyerek ne dinsizce bir hareket yapmalı ne de yasaya aykırı bir söz söylemeli. Eğer böyle bir şey yapmışsa bu şu üç hatadan birinden kaynaklanıyordur. Ya tanrılara inanmıyordur, ya var olduklarını ama insanlarla ilgilenmediklerini düşünüyordur ya da tanrıların kurban ve dualarla kandırılıp kolayca yatıştırılabileceklerine inanıyordur (885b).

Yasa yapıcılar insanların yanlışlarını gidermek gibi bir yükümlülükleri olduğunu kabul ederler ve bu yüzden yukarıdaki üç hataya karşılık, üç hakikati gerekçelerle ortaya koyarlar.

Tanrıların varlığını kanıtlamak için evrendeki mucizelere ya da mevsimlerin düzenine işaret etmek yeterli değildir. Ateistler güneşin, ayın ve

yıldızların duygusuz yapıdaki taş ve topraktan ibaret olduğunu söyleyecek, bu öğelerin ve onları meydana getiren bileşenlerin varlıklarını doğaya ve tesadüflere borçlu olduklarını iddia edeceklerdir (886d, 889a). Yunanlılarla yabancı halkların, tanrıların var oldukları konusunda bir görüş birliği içinde olduklarını söylediğimizdeyse, bu tür inanışların çocuklukta aşılanan şeyler olduğunu ve zaten bu halklar arasında tanrıların doğası üzerine herhangi bir düşünsel mutabakat bulunmadığını söyleyeceklerdir.

Ateizmin çürütülmesi oldukça dolambaçlı bir yol izler. Evrendeki her şeyin tesadüflere dayalı bir gelişim süreciyle oluştuğunu düşünenlerin temel hatası, ruhun beden üzerindeki önceliğini kavrayamamış olmalarıdır. Ruh bedenden çok önce meydana getirilmiştir ve fiziksel şeylerin gelişimlerinin ve dönüşümlerinin nedeni de ruhtur (892a). Ruhun önceliği, farklı hareket türelerine yönelik bir çözümlemeyle kanıtlanır. On hareket türü bulunur ama bunlardan en önemlileri iki tanedir: (a) başka şeyler tarafından hareket ettirilip başka nesnelere hareket veren şeyin hareketi (b) kendi kendisini ve diğer şeyleri hareket ettiren şeyin hareketi. İlk türden hareketin evrendeki hareketin kökeni olamayacağı açıktır. Evrendeki hareket, kendinden hareketli bir şeyle başlamış olmalıdır. Ama kendinden hareketlilik ruha karşılık gelir: çünkü kendiliğinden hareketli olma, tam da 'canlılığın' tanımıdır (894c-896a).

O halde ruh, bedenden önce gelir ve gök cisimlerini de ruh ya da ruhlar devindirirler. Ruhun güneşi nasıl yönettiği sorulursa buna üç yanıt vermek mümkündür. Ya güneşin de, tıpkı bedenlerimizin içindeki ruh gibi kendi içinde meskûn bulunan bir ruhu vardır; ya güneşin dışında olup onunla temas halinde bulunan ve onu gökte izlediği yol boyunca devindiren bir ruh vardır; ya da ruh tamamen tinsel yapıdadır ve spiritüel bir güç yoluyla güneşi yörüngesinde yönlendirmektedir. Eğer öyle ise güneş de bir tür tanrı olacak ve evrenin tanrılarla dolu olduğunu söyleyen Thales haklı çıkacaktır (898e-899b).

Geriye, tanrıların insani olaylarla ilgilendiklerini ve dualardan ya da hediyelerden etkilenmeyeceklerini kanıtlamak kalıyor. Tanrıların insani olaylarla ilgileniyor olduklarından kuşku duymak için başlıca sebep, namussuz insanların işlerinin, yaptıkları bütün kötülüklere rağmen rast gitmesine müsaade ediyor olmalarıdır. Fakat evreni gözetleyen tanrıların bilgelik, ölçülülük ve cesaret erdemlerine sahip olduklarından kuşku duyamayız. Bu yüzden onları tembel ve keyfine düşkün varlıklar olarak tasavvur edemeyiz. Dahası, onlar her şeyi bilir, görür, işitirler ve ölümlülerin

ve ölümsüzlerin güçleri dâhilindeki her şeyi yapabilirler. Eğer ihtiyaçlarımızı karşılamakta ihmal gösteriyorlarsa, bu ya o ihtiyaçların farkında olmamalarından ya da baştan çıkarıcı şeylerin kendilerini bildikleri yoldan döndürmelerine izin vermelerinden kaynaklanıyordur. Ama bu da saçmadır. Çünkü tanrılar için, bizim ufak tefek dertlerimizle ilgilenmek, evrenin yaratılmasının yanında çocuk oyuncağı kalır (899d-903a).

Kötü insanın gönenci tamamen görünüşte olan, geçici bir durumdur. O da büyük tanrısal düzen içinde bir yere sahiptir. Kötülük eden insan bulutların üstüne de uçsa, yerin dibine de gizlense, cezalandırılmaktan sonsuza dek kaçamaz (905a). Hediyelerle ya da dualarla cezalarının kefaretini ödeyebileceklerini düşünenler, tanrılara, kurt tarafından rüşvetle satın alınan çoban köpeği muamelesi yapmaktadırlar (906b).

Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi

Platon'un, ruhun bedenden önce geldiğine yönelik kanıtlamaları, Tanrı'nın varlığının, harekete ve değişime yönelik çözümlemeler üzerinden temellendirildiği uzun bir kanıtlamalar zincirinin ilk halkası olmuştur. Bu kanıtlamalardan en erken ve gelişkin olanı Aristoteles'in *Fizik*'inin son iki kitabında yer alan, hareket etmeyen kozmik bir hareket ettiricinin varlığına ilişkin kanıtlamadır. Bu bölüm aynı zamanda *Metafizik*'in □ kitabı için de derinlikli bir teolojik yorumlama sunar.

Aristoteles'in kanıtlamasının temel ilkesi, hareketli olan her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmekte olduğudur. *Fizik*'in yedinci kitabının başlarında, kendiliğinden hareket düşüncesinin nasıl saçmaya indirgenebileceğini gösterir. Kendiliğinden hareketli nesne (a) hareket edebilmek için parçalara sahip olmalıdır; (b) sadece parçalarından birisinin değil, bütününün hareket halinde olması gerekir ve (c) hareketinin nedeni yine kendisi olmalıdır. Ama bu imkânsızdır. Çünkü (b) uyarınca, cismin herhangi bir parçası hareketsizse bütününün de hareketsiz olması gerektiği sonucuna varılır. Fakat eğer cismin bütününün hareketsiz olması bir parçasının hareketsiz olmasına bağlı ise, o halde cismin bütününün hareketi parçanın hareketine bağlıdır. Böylece cisim kendi hareketinin nedeni olamaz. Yani kendiliğinden hareketli olduğu söylenen şey, kendiliğinden hareketli değildir (*Fiz.* 8. $241^{b}34$-$242^{a}49$).[2]

2 Aristoteles'in hareket üzerine yazılarının çevirisinde bir sorun vardır. 'Hareket' bizim dilimizde geçişli ve geçişsiz anlamda kullanılabilir. Bir insanı yolumdan çekilmesi için

Bu akıl yürütme iki hata içermektedir. Bunlardan ilki, bana göre, 'bağlı olma' ifadesindeki belirsizlikle ilgilidir. Bütünün hareketi, mantıksal olarak parçanın hareketine bağlıdır. Ama nedensel anlamda zorunlulukla ona bağlı olması gerekmez.[3] Ayrıca, zorunlu ve yeterli koşullar arasında da bir karışıklık vardır. Parçanın hareketsiz olması bütünün hareketsiz olması için yeterli koşuldur ama bundan, parçanın hareketinin, bütünün hareketi için zorunlu bir koşul olduğundan başka bir sonuç çıkmaz. Kanıtlama, sözde kendiliğinden hareketli olan şeyin hareketinin, parçanın (yani başka bir şeyin) hareketine yeterli bir nedensel koşul olarak gereksindiği çıkarımında bulunma hatasına düşmektedir.

Aristoteles, hareket halinde olan her şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerektiği öncülünden yola çıkarak bir ilk hareket ettirici olması gerektiği sonucuna varır. Aceleci bir tutum sergileyip kanıtlamasını sonsuza gerilemenin önünü almak için geliştirilmiş bir şey olarak görmek yerine, *Fizik*'in bir sonraki bölümünde (ki bu bölüm aynı zamanda eserin son bölümüdür) kendiliğinden harekete karşı geliştirilen akıl yürütmenin tümünü detaylı olarak incelemek daha yararlı olacaktır. Aristoteles bu bölümde, öncelikle dünyadaki bazı şeylerin, yani canlı varlıkların (*empsykha*) kendiliğinden hareketliymiş gibi göründükleri gözleminde bulunur.

> Bazen, bizde hiçbir hareket yokken hareketsiz durumdan hareketli hale geçtiğimiz olur. Yani bizde ortaya çıkan hareket, herhangi bir dışsal etki bizi harekete geçirmeksizin, kendimizden doğar. Cansız varlıklarda böyle bir şey asla olmaz. Onlar daima başka bir dışsal şey tarafından harekete geçirilirler. Ama bir hayvan, kendi kendisini harekete geçirebilir. Yani bir hayvan tamamen hareketsiz durumda bulunduğunda, bunun, canlının kendiliğinden hareket etmesini sağlayacak bir hareketsizlik olduğunu söyleyebiliriz. Eğer

---

hareket ettirebilir ya da yolundan çekilmek için hareket edebilirim. Harekete karşılık gelen Yunanca sözcük sadece geçişli bir anlam verir ve geçişsiz anlamı ifade etmek için Yunanlılar fiilin pasif biçimini kullanırlar. Bu yüzden herhangi bir cümlenin, 'X hareket ediyor' anlamına mı geldiğini yoksa 'X hareket ettiriliyor' anlamına mı geldiğini belirlemek güçtür. Bu belirsizliğin hareketsiz hareket üzerine yapılacak bir tartışma açısından çok belirleyici olduğu açıktır. Bu belirsizlikten kaçınmak için, geçişsiz anlamı 'X hareket halindedir' cümlesiyle vermeyi, geçişlilik durumu içinse 'X hareket eder' ifadesini kullanmayı yeğliyorum. Bkz. *The Five Ways* (London: Routledge, 1969), 8-9.

3 Bkz. David Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 669.

hayvanda böyle bir şey olabiliyorsa neden aynı şey evrenin bütünü için de geçerli olmasın? (252b18-25).

Aristoteles bunun mümkün olmadığını göstermek için oldukça gelişkin ve ayrıntılı bir kanıtlama sunar.

Hareket halinde olan her şeyin, bir başka şey tarafından hareket ettirildiği fikrinden yola çıkan bir kanıtlama geliştirir. Hareket, 'ilineksel' ve 'kendinde' olmak üzere ikiye ayrılabilir (bir şey, başka bir şeyde bulunduğu için hareket halinde olabilir; mesela geminin içinde uyumakta olan bir insanın hareketi gibi. İşte bu tür hareketlere ilineksel hareket denir. İlineksel harekete bir diğer örnekse, bir şeyin sadece bir parçasının hareket etmesidir; mesela insanın elini sallaması gibi).

İlineksel hareket kendi başına ele alındığında kendiliğinden hareket olarak görülemez (254b7-11). Kendinde hareketli olan şeylerse ya kendi kendilerine hareket ederler, ya da bir başka şey tarafından hareket ettirilirler. Bu durumlardan ilkinde hareket doğal olurken ikincisinde hareket ya doğal (mesela ateşin yukarı doğru hareketi) ya da zoraki (taşın yukarı doğru hareket etmesi) olur. Aristoteles'in zoraki hareketin şeyin kendisinden değil, dışarıdan bir sebepten kaynaklandığına inandığı kesindir. Bir taşın, birisi onu yukarı fırlatmadığı sürece yerden yükselemeyeceğinde hepimiz mutabıkızdır fakat fırlatıldıktan sonra hareketini kendiliğinden sürdürüp sürdürmediği pek açık değildir. Aristoteles taşın hareketini kendisinin sürdüremeyeceğini söyler. Çünkü fırlatan kişi, hareketi sadece fırlattığı cisme değil, onu çevreleyen havaya da yükler ve ayrıca havaya, cismi ileriye taşıyabilmesini sağlayan manyetizma benzeri bir güç yüklemiş olur (266b28-267a3). Fakat cansız cisimlerin sadece zoraki hareketlerinin değil, doğal hareketlerinin de kendilerinden kaynaklanamayacaklarını düşündüğü açıktır. Düşen bir taş kendi hareketinin nedeni olsaydı düşüşünü kendi kendine sonlandırabilmesi gerekirdi (255a5-8). Ağır ve hafif cisimlerin, yaptıkları doğal hareketleri hareket ettirici bir nedene borçlu olmaları iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, doğaları gereği yükselip düşerler ve böylece hareketlerinin nedenini doğanın onlara bahşettiği özlükten alırlar; yani onları meydana getiren varlık tarafından hareket ettirilirler. Yani ateş suyu ısıttığında hafif bir tözlük olan buhar ortaya çıkar ve buhar da hafif olduğu için yukarı doğru yükselir. Yani ateş, buharın doğal hareketi-

nin nedenidir ve onu hareket ettirdiği söylenebilir. Ama buharın yükselişi demlik kapağı gibi bir engel tarafından önlenebilir. Kapağı açan biri farklı türden bir hareket ettirici olacaktır ve buna da 'yönlendirici' diyebiliriz (255^{b}31-256^{a}2).

Fakat bir hayvanın yaptığı doğal hareketler hakkında ne söylenebilir: hayvanlar kendiliğinden hareket etmiyorlar mı? Aristoteles bu tür hareketlerin hepsinin, hayvanın bir parçasının öteki parçasını hareket ettirmesi nedeniyle oluştuğunu söyler. Eğer hayvanın bütünü, kendisini bütün olarak hareket ettiriyorsa, bu, insanın aynı dersin hem hocası hem öğrencisi olması ya da iyileştirenle iyileştirilenin aynı kişi olması kadar saçma bir durum olacaktır (257^{b}5). (Ama bir hekimin kendi kendisini iyileştiremeyeceğini söylemek de saçma değil mi?). Bir şey kendisini hareket ettirdiğinde, bir parçası hareket ettiren, öteki parçası hareket ettirilen olur (257^{b}13-14). Ama hayvanın hangi parçası hareket ettiren, hangisi hareket ettirilendir? Muhtemelen ruh hareket ettiren, bedense hareket ettirilendir.[4]

Aristoteles, herhangi bir şeyin, bir başka şey tarafından hareket ettirilmediği sürece hareket edemeyeceği düşüncesini iyice pekiştirebilmek için, hareketli hareket ettiricilerden oluşan sonsuz uzunlukta bir zincirin mümkün olamayacağını gösteren bazı kanıtlamalar sunar. Zinciri er geç, kendisinde hiçbir hareket bulunmayan hareketsiz bir ilk hareket ettiriciye dayandırmamız gerekecektir. A, hareket halinde olduğunda A'yı hareket ettiren bir B bulunması gerektiği doğru ise, B'nin kendisi de hareket halinde olduğunda B'yi hareket ettiren bir C olması gerekir ve bu böyle devam eder. Bu zincirler böyle sonsuza kadar gidemez ve bu yüzden hareket etmeksizin hareket ettiren bir X olduğu sonucuna varmamız gerekir (7. 242^{a}54-^{b}54, 256^{a}4-29).

Aristoteles'in bu uzun akıl yürütmesini takip etmek zor olduğu gibi, akıl yürütmenin ayrıntılarında da bazı belirsizlikler vardır. Ama buradaki en ciddi sorun, Aristoteles'in zincir derken ne tür bir şey düşündüğünü anlamanın güç olmasıdır. Bu konuda en sık verdiği örnek –bir taşı hareket ettirmek için elleriyle bir küreği ittiren adam örneği– bir dizi eş zamanlı hareket ettirici ve hareket ettirilen şey içermektedir. Bu tür zincirlerde

---

4 Bkz. S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 66.

hareket bir kez gerçekleşmişse, zincirin bir başlatıcısı olması gerektiği düşüncesini kabul edebiliriz. Fakat bunu kabul etmenin, bizi niye beşeri bir hareket ettiriciler çokluğuna değil de, illaki hareket etmeyen kozmik bir hareket ettiriciye vardırması gerektiğini anlamak zor.[5] Aristoteles'in bu soruyu, küreği tutan kişinin kendisinin de hareket halinde olduğunu ve onun da başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi gerektiğini söyleyerek yanıtlayacağını tahmin ediyorum. Ama önceki kanıtlamalarında, hareket halinde olan bir şeyin başka bir şey tarafından eş zamanlı olarak hareket ettirilmesi gerektiğine ilişkin bir gerekçe ortaya koymamıştır. Hareket nedenleri olarak görülen 'meydana getiren' ve 'yönlendiren' sebepler, etkili olmaktan ve hatta belki var olmaktan çok uzun süre önce çıktıkları halde, neden oldukları hareket hala sürüyor olabilir.

O zaman, sonsuza gerilemenin imkânsızlığından türetilen kanıt, hareketin, zamanda geriye doğru uzanan nedenler zincirine de uyarlanabilir mi? Evrenin bir başlangıca sahip olmadığına inanan Aristoteles'in, sürekli değişip duran böyle sonsuz bir evrende, hareketin, sonsuz bir nedenler zincirine sahip olabilmesinin imkânsız olduğunu nasıl iddia edebildiğini anlamak gerçekten zor. Yani hangi zincirden yola çıkarsak çıkalım, Aristoteles'in Anaksagoras'ın o muhteşem Akıl'ına benzettiği herhangi bir değişmez, yalın, kozmik hareket ettiriciye ulaşamayız (256^b28).

Bu, Aristoteles'in *Metafizik*'in Λ kitabında teolojik terimlerle betimlediği varlıktır. Aristoteles bu kitapta, sonsuz bir harekete neden olan hareketsiz bir sonsuz töz olmalıdır der. Bu töz, maddeden bağışık olmalıdır –varlığa gelmiş olamaz ya da başka bir şeye dönüşerek var olmaktan çıkamaz. Potansiyellikten de bağışık olmalıdır çünkü harekete neden olan salt kuvve, hareketin daimi olmasını sağlayamaz. O halde bu töz, salt aktüel (*energeia*) olmalıdır (1071^b3-22).

Deveran içindeki gök cisimleri tözsel değişim olanağından mahrum olsalar da potansiyelliğe sahiptirler çünkü gök cisimlerinin her zerresi, günlük döngülerinde başka tarafa doğru da hareket edebilme gücüyle doludur. Hareket halinde oldukları için bir hareket ettiriciye gereksinirler ve bu da hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. Böyle bir hareket ettirici, etkin bir

5 Aristoteles'in kendisi de bu itiraza bir noktada katılır ve kazıcı bir insanı bir kendiliğinden hareket eden olarak görür (256^a8).

neden olarak iş göremez çünkü bunun olması için kendinde bir hareket bulunması gerekir. Ama bir sevgi ereği olarak, amaç neden olarak eyleyebilir çünkü sevilmek sevilende herhangi bir değişim gerektirmez. Böylece hareket ettirici hareketsiz halde kalabilir. Tabii bunun olabilmesi için gök cisimlerinin nihai hareket ettiriciye karşı sevgi duyabilmelerini sağlayacak bir ruha sahip olmaları gerekir. Aristoteles, gök cisimlerinin ve doğa dünyasının işte böyle bir ilkeye dayandıklarını söyler (1072^{b}).

Hareket etmeyen hareket ettirici nasıl bir doğadadır? Onun yaşamı, bizim yaşamlarımızdaki en iyi şeye benziyor olsa gerektir. Bizim yaşamlarımızdaki en iyi şeyse zihinsel düşüncedir. Yüksek tefekkür anlarımızda eriştiğimiz haz hali, hareket etmeyen hareket ettirici için (ki Aristoteles onu artık Tanrı olarak anar) daimi bir haldir. 'Yaşamın kendisi de Tanrı'ya bağlıdır; çünkü aklın aktüelliği yaşamdır ve Tanrı bu aktüelliktir. Onun özlü aktüelliği en iyi ve ölümsüz yaşamdır. Yani Tanrı'nın yaşadığını, ölümsüz olduğunu, en iyi varlık olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, yaşam ve daimi ve ölümsüz kalıcılık Tanrı'ya ait şeylerdir. Tanrı budur' (1072^{b}13-30). Aristoteles'in kaç tanrısal varlık bulunduğu sorusuyla pek ilgilenmemiş olması şaşırtıcıdır. Bazen (yukarıda belirtildiği gibi) yalnızca tek bir Tanrı varmış gibi konuşur. Başka eserlerinde ise pek çok tanrıdan söz eder ve 'tanrısal' ifadesini sık sık eril ya da dişil olmayan tekil bir kalıpta kullanır. Gökyüzündeki hareketler ile bu hareketleri açıklamakta bir koyut olarak ele alınan hareket etmeyen hareket ettirici arasında derinlikli bir ilişki olduğu için, hareket ettiricilerin sayısının teolojiden ziyade astronominin ilgi alanına girdiğini düşünmüş görünmektedir. Yine de hareket ettiricilerin sayılarının kırk yedi kadar olduğu düşünmüştür (1074^{a}13). Bu da Xenophanes'in akla yatkın yapıdaki tek tanrıcılığından hayli uzak bir noktadır.

Ama Aristoteles de, Xenophanes gibi tanrısal aklın doğasıyla ilgilenmekteydi. *Metafizik*'in Λ kitabındaki meşhur bir bölümde şu soru sorulur: Tanrı ne düşünür? Bir şey düşünmesi gerekir yoksa uykudaki bir insandan farkı kalmaz. Ve ne düşünürse düşünsün o şeyi tek bir anda bir bütün olarak düşünmesi gerekir, aksi takdirde değişecek ve potansiyellik taşıyacaktır. Oysa onun salt aktüellik olduğunu biliyoruz. Ya kendi kendisini düşünüyordur, ya da bir başka şeyi. Fakat bir düşüncenin değeri, düşünülen şeyin değerince belirlenir. Yani Tanrı kendisinden başka bir şey düşünü-

yorsa, bu, düşüncesinin seviyesini alçaltacaktır. O halde üstün bir varlığın kendi kendisini düşünüyor olması gerekir ve düşüncesi de düşüncenin düşüncesidir (*noesis noeseos*) (1074^{b}).

Bu çok tartışmalı bir vargıdır. Bazıları bu vargıyı tanrının doğası üzerine ortaya konmuş olan yüce bir hakikat olarak kabul etmişlerse de, başka bazıları anlamsız bir çıkarım olarak görmüşlerdir. Bu ikinci görüşü savunanlar arasından bazıları, onu Aristoteles teolojisinin en büyük saçmalığı olarak görürlerken, başka bazıları Aristoteles'in, bu çıkarımı, tanrısal düşüncenin konusunun tamamen farklı bir şey olduğunu göstermek adına bir hazırlık olsun diye, saçmaya indirgenmiş yanlış bir akıl yürütme zinciri olarak ortaya koyduğunu düşünmüşlerdir.[6]

Bu akıl yürütmede varılan sonuç gerçekten de anlamsız mı? Eğer her düşünce bir şeyin düşüncesiyse ve Tanrı sadece düşünceyi düşünüyorsa o zaman bir düşüncenin düşüncesi, bir düşünülenin düşüncesi olur ve böylece dizimiz, düşüncenin, düşüncesinin, düşüncesinin düşüncesi diye sonsuza gider. Bu da, Aristoteles'i hareket etmeyen bir hareket ettiriciyi sıranın başına koymaya iten sonsuza gerilemeden daha beter bir sonsuza gerilemeye yol açar. Ama belki de Eski Yunancadaki 'noesis' sözcüğünü 'bir şeyin düşüncesi' diye çevirmekle hata ediyoruz. Düşünüyor olmam üzerine düşünmemde anlamsız bir şey olmadığı açık. Zaten Descartes da bütün felsefesini bunun üzerine kurmuştu. O zaman Tanrı niye düşünüyor olduğu üzerine düşünüyor olmasın ki? Ama şu var ki; eğer onun tek düşüncesi buysa, o zaman Tanrı, Aristoteles'in sözcükleriyle, hiçbir şey düşünmeyen varsayımsal bir Tanrı olarak, yüce bir hiçliğe dönüşecektir.

Hareket etmeyen hareket ettiricinin düşüncesinin konusu hakkındaki hakikat ne olursa olsun, bu konunun bizim düşüncelerimizin konusunu oluşturan olumsal olaylarla hiçbir ilgisinin olmadığı son derece açıktır. O zaman, *Metafizik*'in, yukarıda ele aldığımız bölümüne binaen şunu söyleyebiliriz; eğer Aristoteles, Platon'un Magnesia'sında yaşamış olsaydı, tanrılara inanan ama onların beşeri olaylarla ilgilendikleri düşüncesini reddeden ikinci gruptaki ateistlerden biri olmakla suçlanırdı.

---

6 Bkz. G. E. Anscombe ve P. T. Geach, *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1961), s. 59.

Epikür'ün ve Stoacıların Tanrıları

Bu gruptaki ateistler arasında olduğu kuşku götürmeyen düşünürlerden biri de Epikür'dü. Menoekus'a yazdığı bir mektupta şöyle söyler:

> Tanrı'yı sarsılmaz ve kutlu bir canlı varlık olarak düşün ve umumun ona ilişkin fikirlerine itibar edip de ona sarsılmazlığına aykırı düşen yahut kutluluğuna uymayan vasıflar izafe etme. Onun hakkında söylenenler arasından, bu sarsılmaz esenliği gözeten her türlü söze inan. Tanrılar gerçekten de vardırlar. Onlara ilişkin bilgi çok açıktır. Fakat onlar, umumun inandığı türden varlıklar değildirler çünkü halkın inançları onların esenliğini gözetmiyor. Tanrılara karşı saygısız kişi, çoğunluğun tanrılarını reddeden değil, çoğunluğun sanılarını tanrılara yakıştırabilen insandır (D.L. 123 LS 23B).

Bu metinde tanrıların sarsılmaz esenliğine halel getireceği söylenen sanı, onların insani olaylarla ilgilenmekte olduklarına yönelik sanıdan başkası değildir. Bazı insanları sevindirmek, başka bazılarını kızdırmak, Tanrıların dingin bir mutlulukla dolu olan yaşamlarını kesintiye uğratacaktır (Herodot'a Mektup, D.L. 10. 76; Cicero, *ND* 1. 45). Tanrıların evreni insanlar için meydana getirmiş olduklarını düşünmek ahmaklıktır. Onlar bizim minnettarlığımızdan nasıl bir fayda elde edebilirler ki? Hangi yenilik arzusu onları sonsuz dinginlikteki o esenlikten vazgeçip yaratılışın risklerini göze almaya sevk etmiş olabilir? (Cicero, *ND* 1. 21-3; Lucretius, *RN* 5. 165-9). Epikürcü Lucretius'un sorduğu gibi, dünya gerçekten de insanın hatırına meydana getirilmiş gibi duruyor mu? Dünyanın birçok bölümü, yerleşime hiç de uygun olmayan elverişsiz bir iklime sahip ve yerleşime uygun yerler de sadece insanın bin bir gayreti sonucu mahsul veriyor. Hastalık ve ölüm çoğu insanı vaktinden önce alıp götürüyor. Yeni doğan yavruların, böyle bir dünyaya gözlerini açtıkları için ağlayıp zırlamaları hiç de şaşırtıcı değil. Vahşi hayvanlar bile, bu dünyada kendilerini insandan daha rahat hissediyorlar.

> Şiddetli bir fırtınada gemisi karaya vurmuş,
> Bir denizci gibi insan yavrusu sürüklenmiş dünyaya.
> Çırılçıplak yatar sedirde, ölmeye hazır gibi.
> Yoksundur her insanın arzuladığı destekten

Çetin bir dünyaya öylece bırakılmıştır
Bahtsız doğumunun ilk anından itibaren
Felaketi sezmiş gibi, ağlayışları doldurur odayı
Gelecekteki kıyametini ne de doğru görmüştür
Oysa koyunlara sürü sürü ve vahşi hayvanlara
Doğa ne kadar da müsamahakâr davranır
Ne serkeş halleri için şamata çıkarırlar,
Ne nimetlenecekleri meme için, kırık dökük sözlerle...
Ne kış korkutur onları, ne yıllar tıynetlerine dokunabilir
Ne sığınacak hisarlar inşa ederler,
Ne harbin aşağılık kılıçlarını döverler;
Uysal toprak, hazinelerini sunar onlara cömertçe
Ve doğanın müsrif elleri tüm ihtiyaçlarını görür (RN 5. 195-228).

Tanrılar hakkındaki halk inanışları, kederli insanları ekseriyetle daha iyi değil, bilakis daha kötü kılar. Evrenin uçsuz bucaksızlığından ve gök cisimlerinin görkeminden etkilendiğimiz, fırtınalardan ve depremlerden korktuğumuz için doğanın, bizi yaptığımız kötülüklerden dolayı cezalandırmaya hevesli olan intikamcı tanrılar tarafından yönetildiğini düşünürüz. Dehşetle dolar, ölüm korkusu içinde yaşar, kurbanlar sunarak, dualar edip secdeye kapanarak kendimizi küçük duruma düşürürüz (RN 1194-1225).

Epikür, insanlar arasında bu konuda bir görüş birliği bulunmasından yola çıkarak tanrıların varlığını kabul etmekteydi. Tanrı inancı o kadar yaygın ve temel bir inançtır ki, belki doğa tarafından ruhumuza ekilmiştir ve bu yüzden de doğrudur. Bu mutabakatın temelinde, tanrıların kutlu ve ölümsüz oldukları için zahmetten, öfkeden ve lütuf gösterilerinden azade olmaları gerektiği düşüncesi yatar. Bu bilgi, insanoğlunun tanrılara dindarlık ve boş inançla tapınmaları için yeterlidir. Ama insan merakı daha ileri giderek, tanrıların neye benzediklerini, ne düşündüklerini, nasıl yaşadıklarını da bilmeyi ister (Cicero, *ND* 1. 43-5).

Epikür'e göre doğanın tanrılar hakkında bildirimde bulunma biçimi böyledir. İnsanlar rüyalar görür ve bazen rüyetlerle karşılaşırlar ve bu rüya ve rüyetlerde onlara, insan biçiminde yüce, güzel, güçlü varlıklar görünür.

Bunlar idealleştirilmiş, duyularla donatılmış, ölümsüz, kutlu ve gayretsiz varlıklar olarak tasavvur edilirler (Lucretius, *RN* 1161-82). Fakat tanrılar idealleştirilseler de yine de insan biçimindedirler çünkü bütün hayvan bedenleri içinde en güzeli insanınkidir ve bir akıl taşıyabilecek olan tek beden de odur. Tanrılar bizim gibi etten kemikten olamazlar. Oldukça ince, etimsi kemiğimsi bir yapıları vardır. Görünür ya da duyulur değildirler, sadece akılla kavranabilirler. Evrenin herhangi bir yerinde yaşıyor da değildirler. Fakat ölümlüler sayısınca ölümsüzler vardır (Cicero, *ND* 1. 46-9; Lucretius, *RN* 5. 146-55).

Epikür teolojisinin bütün bu öğelerini birbirleriyle uyumlu hale getirmek kolay değil. Yakınlarda yapılan ve Epikürcü tanrıları zihinsel yapılar olarak ele alan bir çalışma bunu başarmaya çalıştı. Bu çalışmada Epikürcü tanrılar, kendi akıllarımızı tanrılarımız olarak yakınsamamızdan kaynaklanan bir imge akışının ürünleri olarak ele alındılar. İdealleştirilmiş kavramlar, izlenecek ahlaki ölçütler için bir çerçeve sağlarlar. Fakat evrenin hiçbir yerinde ölümsüz biyolojik varlıklar bulunmamaktadır. Bu yorumda Epikür, teizmi ahlakın denetçisi olarak benimseyen George Eliot ve Matthew Arnold gibi on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin antik bir öncülüne dönüşmektedir.[7] Bu oldukça ustalıklı ve cazip bir yorum olsa da, bize Epikür teolojisi üzerine birçok bilgi sağlamış olan iki kaynağın; yani Lucretius'un ve Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* isimli eserindeki Epikürcü konuşmacının meseleyi böyle görmedikleri açık. Epikür'ün bu takipçileri, onun ateizme yönelik reddiyesini yüzeysel biçimde yorumlamışlardı.

Ama Epikürcü sistemin, klasik dönemde başta Stoacılar olmak üzere birçok kişi tarafından ateizmle eş tutulduğu yadsınamaz (Cicero, *ND* 2. 25). Stoik din anlayışı da Epikürcü din anlayışı gibi halkın çok tanrılı dinine karşı mesafeliydi. Büyük tek tanrılı dinler açısından Epikürcülük de, Stoacılık da tanrıyla ilgili görüşlerinde hatalıdırlar. Epikürcüler Tanrıyı gerçek evrenden çok uzak bir yere koymakta, Stoacılarsa Tanrıyı evrenle çok fazla yakınlaştırmaktadırlar. Zira Stoik teolojideki yönetici düşünce, Tanrı ile öngörünün özdeşliğidir; yani doğal süreçlerin rasyonelleştirilmesidir. Bu da Spinoza'nın *Deus sive Natura* anlayışını önceleyen bir yaklaşımdır.

7 Bkz. LS, i. 145-9.

Epikürcüler gibi Stoacılar da, tanrıların varlığı üzerine insanlar arasındaki mutabakata yaslanmaktaydılar. Her iki okul da, doğa güçlerinin doğurduğu dehşetin, tanrıların var olduklarına ilişkin halk inancının kökenlerinden biri olduğu konusunda mutabıktı. Fakat iki teoloji, bu noktadan itibaren birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar. Stoacılar, Epikürcülerden farklı olarak, Tanrı'nın varlığı için kanıtlamalar geliştirirler ve bu kanıtlamaların çıkış noktası, bazen Epikürcülerin tanrısal öngörünün işleyişine karşı geliştirdikleri savların çıkış noktalarıyla aynı olur. Böylece Kleanthes, Tanrı kavramını insanların akıllarına getiren şeyin, iklimin uysallığından ve toprağın bereketinden devşirdiğimiz yararlar olduğunu söyler (Cicero, *ND* 2. 12-13). Krysippus da toprağın hayvanlar için mahsuller verişini, hayvanların ise insanların yararına var olmalarını, Tanrı'nın varlığını kanıtlamakta bir çıkış öncülü olarak kullanır (*ND* 2. 37).

Stoacıların geliştirdikleri en meşhur kanıtlama, sonraları Tasarım Argümanı olarak bilinecek olan kanıtlamadır. Gök cisimleri düzenli bir hareket içindedirler ve güneşle ay yararlı oldukları gibi güzeldirler de. Kleanthes'e göre, bir eve, okula yahut mağazaya girip de buraların gayet düzenli biçimde işlediklerini gören biri, bu düzenden sorumlu bir insan olduğunu düşünecektir. Doğadaki cisimlerin işleyişlerindeki düzen bunlardan o kadar ileri ve üstündür ki bir aklın idaresi altında olsa gerektir (*ND* 2. 15). Stoacılar, evreni, bir saatçinin varlığını gerektiren bir saate benzeten Paley'i öncelemişlerdi. Stoacı Posidonius, bir zamanlar güneşin, ayın ve diğer gezegenlerin hareketlerini modelleyen muhteşem bir gök küreleri maketi yapmıştı. Eğer bu maket o dönemlerin medeniyetten uzak Britanya'sına götürülmüş olsaydı kimse bunun akıl sahibi bir varlık tarafından yapıldığından kuşku duymazdı. Elbette bu modelin taklit ettiği evrenin kendisinin tanrısal bir aklın işi olduğu çok daha yüksek bir sesle dile getirilecektir. Evrenin rastlantı sonucu oluştuğuna inanan birinin, alfabeden yeterli sayıda harfi bir kupanın içine atıp karıştırdıktan sonra rastgele yere döktüğünde harflerin Ennius Kroniğini meydana getirecek şekilde dizileceklerine de inanması gerekir. Yani Cicero'nun Stoacı karakteri Balbus, Shakespeare'nin eserlerinin daktilo kullanan bir maymunlar sürüsü tarafından üretilmiş olabileceğini düşünen kişiye, yüzyıllar öncesinden işte böyle yanıt vermiştir (*ND* 2. 88).

Stoa okulunun kurucusu Zenon, Tanrı'nın var olduğunu gösteren ya da en azından evrenin akıl sahibi olduğunu gerekçelendiren kanıtlamalar üretmek konusunda epeyi verimli bir düşünürdü. 'Akıl sahibi olan, akıl sahibi olmayandan üstündür. Ama evrenden daha üstün olan hiçbir şey yoktur. Demek ki evren akıl sahibidir.' Cansız bir şey canlı bir şeyi meydana getiremez. Ama evren canlı şeyler meydana getirmektedir. Demek ki evren canlıdır.' Eğer bir zeytin ağacı, hoş melodiler çıkaran flütler filizlendirebilseydi ağaca müzik bilgisi atfetmek durumunda kalırdın. O zaman neden bilge varlıklar meydana getiren evrenin kendisine bilgelik atfedilmesin?' (*ND* 2. 22).

Zenon'un pek ikna edici olmasa da gayet orijinal olan kanıtlamalarından biri de şöyle ilerler; 'Tanrılara haklı gerekçelerle tazimde bulunabilirsin. Ama var olmayana haklı gerekçelerle tazimde bulunmak akla uygun değildir. Demek ki tanrılar vardır.' Bu bana buyrultu mantığına ilişkin bir tartışmada rastladığım bir argümanı anımsattı. 'Kiliseye git. Eğer Tanrı var değilse, kiliseye gitme. Demek ki Tanrı var.'

'Dır'dan '-meli' türeten yasaklama ifadeleri duymaya alışkınızdır. Fakat 'meli'den 'dır' türetme derdinde olan filozoflara pek sık rastlanmaz. Ama filozoflar yüzyıllar boyunca '-memeli'den 'değildir' türetmeye hevesli görünmüşlerdir. Kötülük problemi bahsinde 'evren, şimdi olduğu gibi olmamalıdır' öncülünden 'Tanrı var değildir' sonucunu çıkaranlar da bunlar arasındadır.

Stoacılar bu sorunla özellikle ilgilenmişlerdi. Bir kere, sistemlerinde önemli bir rol oynayan tanrısal öngörü öğretisi kötülüğün varlığıyla bağdaşmıyor görünmekteydi. Ayrıca Stoacılara göre tek gerçek kötülük ahlak bozukluğu olduğu için, onlar sorunu diğer okulların teist düşünürlerinden çok daha dar bir kapsamda ele almaktaydılar. Fakat sorunun kapsamı dar olsa da, yine de bir çözüm gerektirmekteydi ve bu çözümü bulan kişi de zıtların ancak birlikte var olabilecekleri ilkesini sorunu çözmekte kullanan Khrysippus oldu. Bu görüşe göre adalet adaletsizlikle, cesaret korkaklıkla, ölçülülük ölçüsüzlükle, bilgelik ahmaklıkla var olur (LS 54Q). İlke (Platon tarafından, *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünü gerekçelendirmek için kullanılan kanıtlamalardan birinden uyarlanmıştır) hatalı görünmektedir. Bireysel bir erdemin kavramının, ona karşılık gelen ahlaksızlığa iliş-

kin kavramdan ayrılamayacağı kuşku götürmezse de bu durum, onların birbirlerinin varlıkları için kanıt olabileceklerini göstermez.

Stoacılar, kötülük sorununa daha az metafizik olan çözümler de önermişlerdi. Belirlenimci oldukları için, Hıristiyanların konuya ilişkin yaklaşımlarındaki dayanak noktalarından birini oluşturan özgür iradeye dönük herhangi bir savunu ortaya koymadılar. Bunun yerine iki temel savunma çizgisi izlediler. Bu savunmaların ilki, kötülük gibi görünen şeylerin gerçekte kötülük olmadıklarını söylerken (Stoacı olmayan bakış açısıyla bile bu böyle görülebilir), diğeri kötülüğün, hayırlı bir mahiyet arz eden öngörü eyleminin istenmeyen, kaçınılmaz sonucu olduğunu söyler. Khrysippus ilk düşünce biçimine, tahtakurularının yataktan daha kolay kalkmamızı, farelerin ise daha tertipli yaşamamızı sağlamalarını örnek verir. İkincisine örnek olaraksa (yine Platon'dan esinlenerek) şu örneği verir; insan kafatası, akıl için uygun bir mahfaza olabilmek için ince olmalıdır ama ince olduğu için aynı zamanda kolayca kırılabilir (LS 54O, Q). Khrysippus, yine bu bahisten olmak üzere, en düzenli evde bile bir miktar pislik birikebileceğini söyler (LS 54S).

Khrysippus, bizi ıstıraba sürükleyen bütün acılarına ve güçlüklerine rağmen, dünyanın yine de insan için var olduğunda ısrar eder. Tanrılar bizi kendimiz ve diğer insanlar için, diğer canlıları da bizim için meydana getirmiştir. Atlar savaşta, köpekler avda bize yardımcı olurlar, ayılar ve aslanlar bile bize cesaret sergilemek imkânını verirler. Bize gıda olan canlılar da vardır: ineğin varlık gayesi sucuk olmaktır. Bazı canlılarsa sırf güzelliklerinden nasiplenelim diye var olmuşlardır: mesela tavus kuşu sırf o güzel kuyruğunun hatırına vardır (LS 54o, p).

Tanrısal kehanet, Kleanthes'in Zeus'a ithafen kaleme aldığı muhteşem bir ilahide şu şekilde yüceltilir.

Ey Krallar Kralı
Birbiri ardına akıp giden asırlar boyu, Tanrım, azmin
Karada, denizde ve yüce göklerin sonsuzluğunda
Ne var, ne yok, varlığa getirir;
Gözü dönmüş günahkârı bile korursun
Eğriyi doğru kılmayı en iyi sen bilirsin
Kargaşayı düzene sen koyarsın, senin gözünde

> Sevilmeyecek olan dahi sevimlidir
> Kötüyü iyiyle uyumlu kılarsın ve
> Her şeyi sonsuzca yaşatacak
> Bir Söz olmalıdır mutlak (LS 54I).

Dindar bir Yahudi ya da Hıristiyan, Kleanthes'in Zeus'a yönelik bu hitabını gayet rahat biçimde kendi Tanrı'sına yönelik bir hitaba dönüştürebilir. Ama Stoacı Tanrı anlayışının altında oldukça farklı türden bir tektanrıcılık anlayışı yatar. Stoacılara göre Tanrı, maddi bir yapıdadır. Kendisi de evreni oluşturan unsurlardan biridir, evreni doldurur ve düzenleyici bir ateş olarak, içrek bir biçimde ona düzen verir. Tanrı'nın yaşamı, gelişip evrilen evrenin tarihiyle özdeştir.

Khrysippus'un bu öğretisi Cicero tarafından şu şekilde betimlenmişti:

> O, tanrısal kudretin akılda, bütün bir doğanın ruhunda ve zihninde olduğunu söyler. Evrenin kendisini, her yana nüfuz etmiş haldeki Evren Ruhunu ve bu ruhun, zihinde ve akılda konumlanmış olan egemen parçasını tanrı olarak anar. Aynı zamanda şeylerin o her şeyi kuşatan, evrensel, ortak doğasını, kaderin gücünü ve gelecek olayların zorunluluğunu da tanrı olarak anar (*ND* 1. 39).

Tanrı, toprak, su, hava ve ateş öğeleriyle özdeştir ve bu biçimlere büründüğünde onu geleneksel Olimpos tanrılarının adlarıyla anmak mümkündür. Toprak olduğunda Demeter, su ve hava olduğunda Poseidon, ateş ve esir olduğunda ise, yaşamlarımızı yönlendirip görevlerimize mürebbilik eden sonsuz yasayla özdeş olan Zeus olur (*ND* 1. 40). Cicero'nun bu betimlemelerine bakıldığında Khrysippus'un din anlayışı, tek tanrıcılık ya da çok tanrıcılık değil, çok biçimli bir panteizmdir.

Kehanet ve Astroloji

Cicero'nun şiddetle karşı çıktığı Stoik öğretilerden biri de, Stoacıların kehanete yönelik inançlarıydı. Kardeşiyle kendisi arasında geçen bir konuşma şeklinde kaleme alınmış olan *Kehanet Üzerine* isimli diyalogunda, kardeşi Quintus Cicero kehaneti savunup, bu inancın dinle iç içe ve uyumlu olduğunu savunurken, Marcus Cicero, bu ikisi arasındaki denkliği reddeder ve kehaneti çocukça bir hurafe olarak yaftalar. Quintus, ge-

rekçelerinin bir kısmını, kehanet üzerine iki kitap yazan ve doğru çıkmış olan kehanetlerin ve düşlerin bir listesini veren Khrysippus'tan alırken (*D* 1. 6), Marcus, savlarının büyük bir bölümünü Akademik Kuşkucu Karneades'e borçludur.

Tamamen tesadüf eseri gerçekleşiyorlarmış gibi görünen gelecekteki olayları önceden bilmeye çalışmak anlamına gelen kehanet, Roma'da çok farklı biçimlerde icra edilmekteydi. Bu uğurda, yıldızlar inceleniyor, kuşların uçuşları gözlemleniyor, kurban edilmiş hayvanların iç organlarına bakılıyor, rüyalar yorumlanıyor ve kâhinlere başvuruluyordu. Modern dünyada bu kehanet biçimlerinin hiçbiri revaçta değildir ama Cicero'nun astrolojiyle ilgili düşünceleri maalesef bazılarınca bugün hala kabul görmektedir.

Quintus, falcıların, kâhinlerin ve benzeri kişilerin geleceği nasıl başarıyla öngördüklerine ilişkin sayısız hikâyeler aktarır. Savunmasını, onların yaptığı kehanetlerin, kuşların ve kurbağaların davranışlarından ya da çalılıklardaki böğürtlenlerin bolluğundan yola çıkarak hava tahmininde bulunmaya benzediği esasına dayandırır. Her iki durumda da göstergeyle gösterilen şey arasındaki ilişkinin nedenini bilmeyiz. Ama biri yüzlerce kez üst üste düşeş attığında bunun sadece şans olamayacağını da biliriz. Evet, belki kâhinlerin bütün kehanetleri doğru çıkmıyor olabilir ama doktorlar da bazen hata yapabilirler. Kâhinlerin nasıl öngörüde bulunduklarını bilmiyor olabiliriz ama mıknatısın nasıl çalıştığını da bilmiyoruz (*D* 1 86).

Quintus, deneyimden devşirdiği bütün bu örnekleri, Stoacılar tarafından otaya konan a priori bir savla gerekçelendirir. Eğer tanrılar geleceği biliyorlarsa ve bunu bize söylemiyorlarsa o zaman ya bizi sevmiyorlardır, ya böyle bir bilginin hiçbir işimize yaramayacağını düşünüyorlardır ya da bizimle irtibata geçemiyorlardır. Ama bu seçeneklerin üçü de saçmadır. Geleceği biliyor olmaları gerekir çünkü gelecek, onların hükümleri altında olan bir şeydir. Bu yüzden bizi gelecekle iletişime geçirebilmeleri gerekir ve o zaman bize bu iletişimi anlama yetisini de bahşetmiş olsalar gerektir. İşte bu yeti, kehanet sanatından başkası değildir (*D* 1. 82-3). Kehanet inancı batıl değil, bilimsel bir inançtır çünkü birbirleriyle bağlantı halinde olan nedenlerin tek bir birleşik zincir oluşturdukları kabulüyle kol kola ilerler. İşte bu zincir, Stoacıların Kader diye andıkları şeydir (*D* 1. 125-6).

Cicero tüm bunlara gerçekçi bir tutumla yanıt vermeye girişir. Eğer bir şeyin rengini bilmek istiyorsan, Tiresias gibi bir köre değil, gözleri gören birine sormak daha iyi olacaktır. Hasta olduğunda kâhin değil, doktor çağırırsın. Kozmoloji hakkında bir şeyler öğrenmek istediğinde doğa bilimciye gidersin, kâhine değil. Ahlaki tavsiyeler almak istediğinde, yine kâhin yerine filozofa gitmeyi yeğler, havayı önceden tahmin etmek istediğinde de kılavuza kâhinden daha çok güvenirsin.

Eğer bir olay tamamen tesadüf eseri olup bitiyorsa zaten önceden bilinebilmesi mümkün değildir çünkü şans işlerinde, astronomların ay ve güneş tutulmalarını önceden kestirebilmelerine imkân sağlayan türden zincirleme nedenler bulunmaz (*D* 2. 15). Ayrıca eğer gelecekteki olaylar kaderimize yazılmışlarsa, bizi bekleyen felaketleri önceden bilmek onlardan kaçınabilmemize yetmeyecektir ve bu yüzden tanrılar bu tür bir bilgiyi bizden gizlemekle kâhinlerden daha ince bir davranış sergilemiş olmaktadırlar. Jullius Caesar, bıçaklanacağını ve cansız bedeninin Pompei heykelinin ayakları dibine lalettayin bırakılacağını önceden bilmekten pek de keyif almazdı. Zaten kehanetlerin bize bildirdikleri öngörüler birbirleriyle çelişmektedir. Kato'nun da dediği gibi, kâhinlerin birbirlerini hep asık suratla karşılamaları dikkat çekicidir (*D* 2. 52).

Quintus'un sıraladığı kehanetlere karşılık Marcus, kâhinlerin asılsız çıkmış ya da felaketle sonuçlanmış öğütlerinden birçok örnekler verir. Mesela gerek Pompei'ye, gerekse Caesar'a mutlu bir ölümleri olacağı bildirilmiştir. Oysa her ikisi de mutsuz biçimde ölmüştür. Cicero, sonraları mucizeler üzerine akıl yürütecek olan Hume'a benzer biçimde, özellikle mucize kabilinden kehanetleri ele alır. 'Tüm mucizelere karşı şunu söyleyebiliriz; olup bitmesi olanaksız olan bir şey hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir ve eğer olup biten her şey, zaten olup bitmeleri önceden olanaklı olan şeylerse mucizeye hiçbir şekilde mahal yoktu' (*D* 2. 49). Sırf nadir gerçekleşiyor diye de bir olaya mucize denmez. Bilge bir adama rastlamak yavrulamış katıra rastlamaktan zordur.

Cicero, en büyük astronomların, astrolojik kehanetlerden uzak durduklarını söyler. İnsanların yaşam seyirlerinin, doğdukları anki yıldız bağıntılarına bakılarak öngörülebileceğini düşünmek ahmaklıktan da öte bir şeydir, akıl sır ermez bir çılgınlıktır. İkiz insanlar hep farklı talihlere sahip olur ve bambaşka yaşam yollarında ilerlerler. Kehanet üzerine bina edilen fikirler bütünüyle güvenilmezdir. Astrologlar gök cisimlerinin mesafeleri-

ne yönelik gerçek bir fikre sahip değildirler. Yıldızların yükseliş ve dizilişleri gözlemcinin konumuna göre değişiklik gösterir. O zaman yıldızlar bu kadar çok doğumu aynı anda ve aynı şekilde nasıl belirleyebilmektedirler? Bir insanın soyu sopu, karakterini kestirebilmek adına yıldızlardan daha verimli bir kaynaktır. Ayrıca, Cannae'de savaşa tutuşan Romalıların hepsi de aynı doğum haritasına mı sahipti? Eğer astroloji haklıysa o zaman bütün bu insanların, Homeros'un *İlyada*'da yazdığı gibi, aynı anda dünyaya geldiklerini mi söyleyeceğiz? (*D* 2. 94, 97).

Eserin sonunda Cicero, rüyaların geleceği önceden haber verdikleri görüşünü de alaya alır. Her gece uyuruz ve hemen her gece rüya görürüz. Bu rüyaların bazen doğru çıkmalarından daha doğal ne olabilir? Diyelim ki tanrılar yataklarımızın etrafında uçuşacak vakti bulmuş olsunlar, bu durumda bile bize rüyalar yoluyla mesajlar yollamaları ahmaklık olurdu. Birçok rüya boşa çıkar ve hassas insanlar bile onlara itibar etmez. Rüyaları yorumlayabilecek bir anahtara sahip olmadığımız için, tanrıların bizimle rüyalar yoluyla iletişim kurması, bir elçinin Senatoya Afrika dilinde hitap etmesi kadar saçma olurdu.

Cicero bütün bunlara rağmen, hiç mahcubiyet duymaksızın, 'halkın inançlarına hürmeten ve devlete hizmet maksadıyla' bir zamanlar kendisinin de kehanetle uğraştığını itiraf eder. Açıkçası Cicero, Aydınlanma dönemi Fransa'sının ateist rahiplerine epeyi sempati besleyebilirdi. Oysa kendisi, konuyu ateist olmadığını bilhassa vurgulayarak noktalar. Ayrıca inancı geleneğe hürmetten de kaynaklanmamaktadır. Gök cisimlerinin hareketlerindeki düzen ve evrenin güzelliği onu insanların saygı ve hayranlık duymaları gereken yüce ve sonsuz bir varlığı kabul etmeye itmiştir. Fakat gerçek dine yapılabilecek en büyük hizmet, batıl itikatların kökünü kazımak olacaktır.

Plotinos'un Üçlemesi

Felsefi teoloji, antik dünyada Plotinos'un sistemiyle zirvesine ulaşmıştır. Bertrand Russell bu sistemi şöyle özetler: 'Plotinos'un metafiziği Kutsal Üçlü ile başlar: Bir, Tin ve Ruh. Bunlar Hıristiyan Üçlemesindeki Kişilikler gibi, birbirlerine denk değildirler. Bir en üstün olanlarıdır, Tin onun ardından gelir ve Ruh en sonda yer alır.'[8] Bu öğretiyi, Hıristiyanlıktaki

8 *A History of Western Philosophy* (London: Allen & Unwin, 1961), 292.

Teslis Akidesiyle karşılaştırmamak elde değil ve açıkçası, İznik ve İstanbul'da yapılan kilise konsüllerinden önce vefat etmiş olan Plotinos, bu üç tanrısal kişilik arasındaki ilişkiler hakkında, sonraki kilise babalarının bazılarının düşüncelerine açıkça etki etmiş olan belirleyici bir çerçeve ortaya koymuştur. Fakat onun düşüncelerini anlayabilmek için biraz gerilere gitmek gerek. Bazı özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, Birin Platonik anlamda bi Tanrıya, Aklın (ki *nous* sözcüğü için tinden daha iyi bir karşılıktır) Aristotelesçi anlamda bir Tanrıya, Ruhun ise Stoacı anlamda Tanrıya benzediği söylenebilir.

Bir, *Parmenides*'teki Birin ve *Devlet*'teki İyi İdeasının bir mahsulüdür. *Parmenides* diyalogundaki paradokslar, 'güç ve paye bakımından varlığın dahi ötesinde olan' ve hiçbir şekilde dile getirilemeyen bir hakikate (İyi İdeası gibi) yönelik anıştırmalar olarak görülmüşlerdir. Platon ve Plotinos açısından buradaki Birin, doğal sayıların ilkinin adı olan bir olmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu Bir, bütünüyle yalın, yekpare, bölünmez ve eşsizdir (*Ennead* 6, 9. 1 ve 6). Plotinos, Birin ve İyinin (Plotinos her iki ismi de kullanır, örn. 6. 9. 3) varlığın ötesinde olduğunu söylemekle onun var olmadığını kast etmiş olmaz. Tam tersine, Bir var olan en gerçek şeydir. Plotinos, bu sözlerle ona hiçbir yüklem atfedilemeyeceğini kast eder. Onun şu veya bu olduğunu söyleyemeyiz. Bunun sebebi de şudur; ona yüklediğimiz herhangi bir yüklem doğru olacak olsa, onda, doğru bir cümlede bulunan özne-yüklem ayrımına karşılık gelen bir ayrım olması gerekecektir. Bu da Birin yüce yalınlığını ortadan kaldıracaktır (5. 3. 13).

> Varlık, varlık biçimine sahiptir ama Bir, biçime sahip değildir, hatta zihinsel bir biçimi bile yoktur. Her şey ondan meydana geldiği için Bir onların hiçbiri gibi olamaz. Herhangi bir türselliği, boyutu, niteliği yoktur. Akıl yahut ruh da değildir. Ne hareket eder, ne dingindir. Ne zamanda, ne mekândadır. Platon'un ifadeleriyle, 'kendinde yalın ve yalnızdır' ya da biçimden münezzeh yahut biçime önceldir; tıpkı hareket ve dinginliğe de öncel olduğu gibi. Bunların hepsi varlığın, çokluk doğuran özellikleridir (6. 9. 3. 38-45).

Eğer Bir, hiçbir yüklem kabul etmeyen bir şeyse, ona yüklem atfetmeye çalıştığımızda batağa saplanacak olmamız da şaşırtıcı değildir. Platoncu bir düşünüre göre Varlık, hakkında sadece birtakım sanılar edinebileceğimiz Oluşun tersine, bütünüyle bilebileceğimiz bir alandır. Fakat eğer Bir,

varlığın ötesindeyse bilginin de ötesinde olur. 'Ona yönelik farkındalığımız, diğer zihinsel nesnelerden edindiğimiz bilgiler gibi bilimden ve kavrayıştan gelmemiştir, bilgiden üstün olan bir mevcudiyetle elde edilmiştir.' Bu farkındalık hali, aşığın, maşukunun huzurundayken yaşadığı vecde benzeyen mistik bir görüdür (6. 9. 3 vd).

Bir bilinemez olduğu için aynı zamanda tarif edilemezdir. Ondan nasıl söz edebiliriz ve Plotinos onun hakkında neler yazmaktadır? Plotinos *Enneadlar*'da (5, 3, 14) kendi kendisine sorular sorar ve sorduğu sorulardan daha öte bulmacalar içeren yanıtlar verir:

> Ona dair bir bilgimiz yahut kavrayışımız yok ve onu söyleyemeyiz. Yine de hakkında konuşabiliyoruz. Onu kavrayamıyorsak hakkında nasıl konuşabiliyoruz. Ona dair hiçbir bilgiye sahip değilsek de, onu hiç mi kavrayamıyoruz? Onu kavrarız ama onu söyleyerek değil, sadece hakkında konuşarak.

Söylemek ile hakkında konuşmak arasındaki ayrım, epeyi kafa karıştırıcıdır. Plotinos'un Bir hakkında burada söylediği şeyler, sıradan bir nesne olan lahana için de söylenemez mi? Lahanayı da söyleyemem ya da dile getiremem, sadece lahana üzerine konuşurum. Buradaki 'söyleme' ifadesiyle kast edilenin 'bir ad ile anmak' ya da 'bir yüklem atfetmek' gibi bir şey olduğunu düşünüyorum. Lahanaya bunları yapabilirim ama Bire yapamam. Klasik karşılığı, 'hakkında' olan Eski Yunanca sözcük, aynı zamanda 'etrafında' anlamına gelecek şekilde de düşünülebilir. Plotinos, bir başka yerde, Biri 'o' ya da 'dır' gibi ifadelerle anmamamız, dışsal bir biçimde etrafında dönüp durarak konuşmamız gerektiğini söyler (6. 3. 9. 55).

Bir hakkındaki herhangi bir cümle, aslında onun meydana getirdiği şeyler üzerine olacaktır. Kendi kırılganlığımızın gayet farkındayızdır: kendine yeterlikten ve mükemmellikten ne kadar uzakta olduğumuzu iyi biliriz (6. 9. 6. 15-35). Bu eksiklerimizin idrakinde olursak, tıpkı bir yapboz resmindeki eksik parçanın neye benzediğini, etrafındaki diğer parçalara bakarak söyleyebileceğimiz gibi, Biri de kavrayabiliriz. Ya da, Plotinos'un kullandığına benzer bir metafor kullanacak olursak; Birin etrafında dolanarak onu görünmez bir çekim merkezi olarak kavrayabiliriz. Plotinos son derece etkileyici cümlelerle şu açıklamayı yapar.

> Bir koro dansı gibidir. Koro çemberi, koronun başındaki kişiye bazen yüz yüze bakar, bazen onu başka taraftan görür. Onu yüz yüze gördüğümüzde şarkı çok daha güzel söylenir. Aynı şekilde, biz de hep Birin etrafında dolanır dururuz –böyle olmasaydı tamamen yitip gider, var olmaktan çıkardık. Ama onunla her daim bakışım halinde değiliz. Etrafında dönerek yaptığımız tanrısal dansta ona baktığımız anlarda amacımıza ulaşır, dinginliğe erip mükemmel bir uyumla şarkı söylemeye başlarız (6.9. 38-45).

Birden, Plotinos'un üçlemesindeki ikinci öğe olan Akıla (*nous*) geçelim. Aristoteles'in Tanrı'sı gibi Akıl da salt etkinliktir ve kendisi dışında bir şey düşünemez çünkü öyle olsaydı potansiyellik içermiş olurdu. Ama etkinliği, (Aristoteles'in böyle düşünüp düşünmediğini bilmesek de) düşünmeyi düşünmekten ibaret değil, Platonik İdealara yönelik bütünlüklü bir düşünümdür (5. 9. 6). İdealar, Akılın dışında olan varlıklar değildir. Aristoteles'in kendisinin de genel bir kural olarak kabul ettiği gibi, aklın kendisinin aktüelliğiyle nesnesinin aktüelliği bir ve aynı şeydirler. Yani İdeaların yaşamı Aklın etkinliğinden başka bir şey değildir. Akıl, sadece tümellerin değil, bireylerin formlarını da içeren akli evrendir (5. 9. 9; 5. 7).

Düşünen ile düşünülen özdeş olsalar da, İdeaların çoklu bir yapıda olması, Akılın Bir gibi mutlak bir yalınlığa sahip olmadığı anlamına gelir. Plotinos'u Akılı önceleyen ve ondan üstün olan bir şey olduğunu düşünmeye iten de Akılın yapısındaki bu bileşiklikti. Çünkü ona göre her türden bileşiklik son kertede bütünüyle yalın olan bir şeye dayanıyor olmalıydı.[9]

Aslında Akli evren, engin bir zenginliğe sahiptir.

> Bu evrende ne sınır, ne fakirlik vardır; her şey yaşamla dolup taşmakta, tek bir kaynaktan çağlayıp durmaktadır. Bu kaynak bir tür soluk yahut ateş değildir, bozulmamış bütün nitelikleri, tatlardaki ve kokulardaki sevimliliği, şarabın damakta bıraktığı lezzeti, her türden aromanın rayihasını, renklerin sunduğu görüntüleri, her türden duyusal hissiyatı, kulağa işleyen her tınıyı ve ritmi içeren tek bir niteliktir (6. 7. 12. 22-30).

9 Kendisine çok şey borçlu olduğum Dominic O'Meara, bu ilkeyi Birincil Yalınlık İlkesi olarak adlandırır. O'Meara, *Plotinos: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Bu, Varlığın, Düşüncenin, Yaşamın dünyasıdır. Bir Akıl dünyası olsa da, arzuyu da temel bir öğe olarak içerir. Zaten düşüncenin kendisi de, görme duyusunun verdiği hazda olduğu gibi, bir arzulamadır (5. 6. 5. 8-10). Bilgi de arzudur ama bir araştırmayı tamamına erdirmekten doğan tatmin edilmiş bir arzu (5. 3. 10. 49-50). Akıl da, 'daima arzular ve arzuladığı şeyi daima elde eder' (3. 8. 11. 23-4).

Akıl nasıl ortaya çıkmıştır? Akılın Birden kaynaklandığı kesindir. Bir ne ürün vermeyecek kadar kıskançtır, ne de bunu yaptığında kendisinden bir şey kaybedecektir. Fakat Plotinos, bunlara ilaveten iki açıklama daha ortaya koyar. Eserin bazı yerlerinde Akılın, tıpkı parfümden yayılan koku ya da güneşten yayılan ışık gibi Birden taştığını söyler. Bu da Hıristiyan okurlara, Tanrının Oğlunun ışıktan yayılan ışık olduğunu söyleyen İznik Amentüsündeki bildirimi anımsatacaktır (4. 8. 6. 10). Ama Plotinos, bir başka yerde Akılın 'Bire isyan ederek ondan koptuğunu' anlatır (6. 9. 5. 30). Böylece Akıl Hıristiyan Üçlemesindeki Söz'den uzaklaşıp, Milton'un Lucifer'ine benzer bir şey haline gelir.

Akıldan ise üçüncü öğe olan Ruh çıkar. Plotinos burada da, kibirli bir bağımsızlık isteğinden doğan ve güçlü bir değişim arzusuna dönüşen bir isyandan yahut ayrı düşmeden söz eder (5. 1. 1. 3-5). Ruhun asli günahı A. H. Armstrong tarafından gayet güzel şekilde betimlenmiştir:

> Onun temel arzusu Akıl'ınkinden farklı bir yaşam sürmektir. Akıl'ın yaşamı, ebedi bir dinginlik içinde seyreden, mümkün olan bütün nesnelere daimi, doğrudan ve eş zamanlı olarak sahip olunan bir düşünce yaşamıdır. Ruh'un başarabileceği tek farklılık, her şeyin, tek bir anda, bir bütün olarak var olduğu bu yaşamdan kopup, düşüncelerin ve eylemlerin ardışık ve süreğen diziler izledikleri ve her şeyin birbiri ardına sırayla var olduğu bir yaşama geçmektir.[10]

Bu süreğen, hareketli ardışıklık, zamandan başkası değildir. Ruhun, yaşamın bir aşamasından diğerine muvakkaten geçip durduğu bu yaşayışına zaman denir (3. 7. 11. 43-5).

Ruh, doğa dünyasının içkin ve egemen öğesidir ve bu yönüyle Stoacı sistemdeki Tanrı'ya benzer. Ama Stoik anlamdaki Tanrı Ruhtan farklı

10 A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 251.

olarak, tamamen tinseldir. Akıl evrenin mimarıdır ve bu yönüyle *Timaios* diyalogundaki Demiourgos'a benzer ama Ruh, evrenin gelişimini yönetmekte Akıla aracılık eder. Ruh, Akıla doğru yukarı yönlü olarak yönelmiş bulunan içsel bir öğeye ve Doğaya doğru aşağı yönlü olarak yönelmiş dışsal bir öğeye sahiptir ve bu özelliği sayesinde akli evreni duyulur evrenle bağlantılı hale getirir (3. 8. 3). Doğa, maddi evrenin gelişiminin içsel ilkesidir. Onu temaşa etmekte olan Ruh, onda kendi yansısını görür. Doğanın dokuduğu fiziksel evren, düşlerle aynı kumaştan olsa da yine de mucizevi ve güzel bir şeydir (3. 8. 4).

Plotinos'un teolojik sisteminin etkileyici olduğu kuşku götürmez. Ama bizi böyle bir sistemi kabul etmeye ikna etmek için nasıl bir gerekçe sunmuş olabilir diye sorabilirsiniz. Bunu anlamak için, sistemi yukarıdan aşağıya değil de, aşağıdan yukarıya doğru incelememiz gerek. İşe Birle değil, varlığın en uç sınırı olan maddeyle başlamalıyız. Plotinos, başlangıç noktasını, geniş bir kabul gören bazı Platoncu ve Aristotelesçi ilkelerden almıştı. Aristoteles'in, değişimin dayandığı nihai temelin, elle tutup gözle görebildiğimiz değişken yapıdaki cisimlerin özelliklerinden hiçbirini taşımayan bir şey olması gerektiği yolundaki iddiasına katılır. Ama hiçbir maddi özelliğe sahip olmayan bir maddenin kavranamaz yapıda olacağını düşünür.

Aristotelesçi anlamda maddeden vazgeçecek olsak bile, Aristotelesçi anlamda formları kabul edebiliriz. Bu formların en önemlileri ruhlardır ve insan bireyleri sayısınca ruh olduğunu düşünmek gayet doğadır. Ama Plotinos burada bir başka Aristotelesçi tez olan, formların madde tarafından bireyleştirildikleri ilkesine başvurur. Maddeden vazgeçmiş olduğumuza göre, demek ki tek bir ruh bulunmaktadır.

Plotinos, bu ruhun bedeni öncelediğini ve ondan bağımsız olduğunu ispatlamak için Platon'un *Phaidon* diyalogunda kullandığı kanıtlamalara çok benzeyen kanıtlamalara başvurur. Ruhun bedene bağlı olduğu çünkü bedensel güçlerin uyumundan başka bir şey olmadığı yolundaki iddiayı gayet başarılı biçimde tersine çevirir. Bir müzisyen lirin tellerine vurduğunda melodi üzerinde değil, teller üzerinde etkide bulunmuş olur ama tellere vurmamızın sebebi melodinin öyle gerektirmekte olmasıdır.

Bozunmaz yapıdaki bir Evren Ruhu, bozulabilen bir doğaya sahip olan bireysel insan bedenlerinde nasıl bulunuyor olabilir? Denizle ilgili metaforları çok seven Plotinos, bu durumu iki şekilde açıklar. Önce, Evren Ruhunu

denizin içinde dikilen ve bedeninin yarısı suyun içinde, yarısı dışında olan bir insanla karşılaştırır. Ama ona göre sorulması gereken asıl soru, ruhun beden içinde nasıl bulunabildiği değil, bedenin ruh içinde nasıl bulunabildiği olmalıdır. Bedenler tıpkı ağın denizin yüzeyine yayılması gibi ruha yayılırlar (4. 3. 9. 36-42). Metafora başvurmaksızın, bedenin etkinlik gösterip varlığını sürdürebilmesi ruha bağlı olduğu için ruhun içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Ruh evreni bilgece ve adil biçimde yönetir ama evreni idare ederken sergilediği bilgelik, kendi doğasından değil, dışarıdan gelir. Maddi dünyadan gelemez çünkü maddi dünyadaki şeyleri o şekillendirmiştir. Doğayı, aklın etkinlikleri için model ya da kalıp oluşturan İdealarla ilişkili hale getirecek olan bir şeyden gelmiş olmalıdır. Bu da evren-aklından ya da Akıldan başkası olamaz.

Plotinos'un, Akılın, özne ile nesne arasındaki ikilikten ve İdeaların çoklu bir doğada olmalarından dolayı nihai gerçeklik olamayacağını ortaya koyan kanıtlamalarını daha önce görmüştük. Demek ki, seyahatimizin sonunda Bire ulaşmış bulunuyoruz.

Batılı anlamdaki pagan felsefe anlayışı Atina'daki okulların kapatılmasıyla son bulana dek, Plotinos'un teolojisi belli ekleme ve çıkarmalarla okullarda öğretilmeye devam etti. Plotinos'u okuyan ilk Hıristiyanlar, onun fikirlerini kendilerine mal edip sonraki düşünürlere aktarmış oldukları için, bu düşüncenin etkileri uzun süre devam etti ve günümüzde de sürmektedir. Ondan etkilenen düşünürlerin en önemlisi olan Augustinus, henüz genç bir adamken, onunla Marius Victorinus'un yaptığı çeviriler üzerinden tanışmış bulunuyordu. Bu okumalar onu, sonunda Hıristiyanlığa ihtida etmesiyle sonuçlanacak olan bir yola soktu. *İtiraflarım* ve *Teslis Üzerine* isimli eserlerinin pek çok satırı, üzerindeki Plotinos etkilerini yankılandırır. Yaşamının son yıllarında Vandallar Hippo kentini kuşattıklarında, Augustinus kendisini *Enneadlar*'da geçen şu cümlelerle avutmuştu: 'Taşın toprağın yıkılışına yahut fani varlıkların –Allah korusun– ölümüne önem atfeden bir insan nasıl ciddiye alınabilir? (1. 4. 7. 24-5).

Kronoloji

585 (M.Ö.) Thales bir güneş tutulmasını önceden bilir
547 Anaksimandros ölür
530 Pythagoras, İtalya'ya göç eder
525 Anaksimenes ölür
500 Herakleitos ömrünün ortalarındadır
470 Xenophanes ölür
469 Sokrates doğar
450 Parmenides ve Zenon Atina'yi ziyaret ederler, Empedokles, ömrünün ortalarındadır
444 Protagoras bir anayasa metni kaleme alır
427 Platon doğar
399 Sokrates idam edilir
387 Platon'un Akademisi kurulur
384 Aristoteles doğar
347 Platon ölür
336 Makedonya krallığının başına İskender geçer
322 Aristoteles ölür
313 Kıbrıslı Zenon Atina'ya gelir
306 Epikür, Bahçeyi kurar
273 Arkesilaus, Akademinin başına geçer

263	Kleanthes, Stoa Okulunun başına geçer
232	Khrysippus, Stoa Okulunun idaresinde başarılı olur
155	Karneades Akademinin başına geçer ve Roma'yı ziyaret eder
106	Cicero doğar
55	Lucretius, *Nesnelerin Doğası Üzerine* isimli eserini yazar
44	Jullius Caesar suikaste uğrar
30	Augustus Roma imparatoru olur
52	(M.S.) Aziz Paul Atina'lılara vaaz verir
65	Seneca intihar eder
161	Marcus Aurelius Roma imparatoru olur
205	Plotinos doğar
387	Aziz Augustinus vaftiz edilir

Bu kronolojide yer alan tarihlerin çoğu, özellikle de erken dönemlere ait olanları, tahmini ve yaklaşık tarihlerdir.

Kısaltmalar Listesi

CHHP K. Algra, J. Barnes, J. Mansfield ve M. Schofield (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

CHLGP A. H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

DK H. Diels ve W. Kranz (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Baskı, 3. Cilt (Berlin: Wiedman, 1951). Kitaba DK şeklinde göndermede bulunulmuş, ardından bölüm, mektup ve fragman numarası sıralanmıştır (mesela DK 8 B115). Bu eserdeki her bölüm A (antik yazarlara göndermeler içerir) ve B (fragmanların birebir hallerini içerir) olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.

D. L.Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, çeviri R. D. Hicks, Loeb Classical Library, 2 Cilt (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972); alıntılar kitap ve paragraf numarası şeklinde yapılmıştır (mesela 8. 8).

Ep. Mektup (Epistle)

fr. Fragman

KRSG. S. Kirk, J. E. Raven ve M. Schofield (ed.) *The Presocratic Philosophers*, 2. Edisyon (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Kitaba KRS şeklinde göndermede bulunulmuş, ardından fragmanın numarası verilmiştir (Mesela KRȘ 433).

LS A. A. Long ve D. N. Sedley (ed.), The Hellenistic Philosophers, 2 Cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). Kitaba LS şeklinde göndermede

bulunulmuş, ardından sırasıyla bölüm adı ve ardından kitaptaki tek tek metinlere karşılık gelen harfler sıralanmıştır (Mesela LS 30f).

S. E.Sextus Empiricus

Aphrodisiaslı Alexander

de An. Ruh Üzerine (de Anima)

Fat. Kader Üzerine

Aristoteles

APo.İkincil Analitikler

APr. Prior Analytics (Birincil Analitikler)

Barnes *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Oxford Çevirisi (Princeton Princeton University Press, 1984).

Cael.Gökyüzü Üzerine

Cat. Kategoriler

de An.Ruh Üzerine

EE Eudemos Etiği

GA Hayvanların Üremeleri Üzerine

GC Oluş ve Bozuluş Üzerine

HA Hayvanat Bilgisi

Int. Yorum Üzerine

Metaf. Metafizik

Mete. Meteoroloji Üzerine

MMBüyük Etik

MXGMelisso, Xenophanes, Gorgia

NE Nikomakhos Etiği

PA Hayvanların Organları Üzerine

Ph.Fizik

Po. Poetika

Pol.Politika

Rh. Retorik

SESofistik Çürütmeler

Top. Topikler

Cicero

Acad. Akademika

D.Kehanet Üzerine

Fat.Kader Üzerine

Fin. İyinin ve Kötünün Sınırları Üzerine

NDTanrıların Doğası Üzerine

Off. Yükümlülükler Üzerine

Tusc. Tusculanum Tartışmaları

Epiktetos

Disc. Söylevler

Lucretius

RN Nesnelerin Doğası Üzerine

Platon

Platon'un eserleri kitabın belli yerlerinde kısaltılmadan yazılmış olsa da kısaltıldıkları bölümlerde aşağıdaki karşılıklarda kullanılmışlardır.

Apol. Sokrates'in Savunması (ya da Sav.)

Cra. Kratylos (ya da Kra.)

Euthd. Euthydemos

Grg. Gorgias

Hp. Ma. Büyük Hippias

Hp. Mi. Küçük Hippias

La.Lakhes

Men. Menon

Phd. Phaidon

Phdr. Phaedrus

Prm. Parmenides

Prt.Protagoras

Rep. Devlet (ya da Dev.)

Sym. Symposium

Sph. *Sofist (ya da Sof.)*

Tht. *Theaetetus*

Ti. *Timaios*

Plotinos

Plotinos, genellikle, eserlerini dokuzluk gruplara, yani Enneadlara bölen öğrencisi Porphyrios'un kurguladığı şemaya uygun olarak alıntılanır. Ennead'ın numarası verilir, ardından kitabın, bölümün ve satırın numaraları sıralanır (Mesela Ennead 6, 1. 5. 27).

Sextus Empiricus (S. E.)

Sextus Empiricus'a S.E. olarak göndermede bulunulmuş, ardından eserinin baş harfi verilmiştir.

M. *Akademisyenlere Karşı*

P. *Pironizmin Ana Hatları*

Xenophon

Mem. *Memorabilia*

Kaynakça

Genel Çalışmalar

Brunschwig, J., ve Lloyd, G. E. R., *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

Frede, M., *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

Gottlieb, A., *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance* (London: Allen Lane, 2000).

Irwin, T., *Classical Philosophy*, Oxford Readers (Oxford: Oxford University Press, 1999).

Owen, G. E. L., Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy, ed. M. Nussbaum (London: Duckworth, 1986).

Routledge History of Philosophy, i: *From the Beginning to Plato*, ed. C. C. W. Taylor; ii: *From Aristotle to Augustine*, ed. D. Furley (London: Routledge, 1997, 1999).

Ön Sokratik Filozoflar (Bölüm 1)

Cornford, F. M., *Plato and Parmenides* (London: Kegan Paul, 1939).

de Romilly, Jacqueline, *The Great Sophists in Periclean Athens* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Dodds, E. R. (ed.), *Plato: Gorgias*, text with introd. and comm. (Oxford: Clarendon Press, 1959).

Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy, vols. i–iii (Cambridge: Cambridge University Press, 1962–9).

Inwood, B., The Poem of Empedocles (Toronto: University of Toronto Press, 1992).

Kahn, C. H., The Verb 'Be' in Ancient Greek (Dordrecht: Reidel, 1973).

——*The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

——*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, repr. of 1960 edn. (Indianapolis: Hackett, 1994).

Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Mourelatos, A. P. D., *The Route of Parmenides* (New Haven: Yale University Press, 1970).

O'Brien, D., *Empedocles' Cosmic Cycle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Osborne, C., *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus and the Pre-Socratics* (London:

Duckworth, 1987).

Schofield, M., *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Taylor, C. C. W. (ed.), *Plato: Protagoras*, trans. with notes, rev. edn. (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Sokrates ve Platon (Bölüm 1)

Conversations of Socrates, ed. H. Tredennick and R. WaterWeld (Harmondsworth:

Penguin, 1990).

Adam, J. (ed.), *The Republic of Plato*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press,

1902).

Allen, R. E., *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms* (London: Routledge &

Kegan Paul, 1970).

——(ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Blondell, R., *The Play of Character in Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Brandwood, L., *The Chronology of Plato's Dialogues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Brickhouse, T. C., ve Smith, N. D., *Socrates on Trial* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

——*Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994).

Dover, K. (ed.), *Plato: Symposium* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Gosling, J. C. B., *Plato* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973).

Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure* (Cambridge: Cambridge University Press, 1945).

Irwin, T., *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues* (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Kahn, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Ledger, G., *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Meinwald, C. C., *Plato's Parmenides* (New York: Oxford University Press, 1991).

Morrow, Glenn R., *Plato's Epistles*, a trans. with critical essays and notes, 2nd edn. (Indianapolis: Bobbs-Merill, 1962).

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford: Clarendon Press, 1953).

Rowe, C. J. (ed.), *Plato: Phaedrus* (Warminster: Aris & Phillips, 1986).

Ryle, G., *Plato's Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

Saunders, T. J., *Plato's Penal Code* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Sayre, Kenneth M., *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved* (Princeton: Princeton

University Press, 1983).

Stone, I. F., *The Trial of Socrates* (Boston: Little, Brown, 1988).

Taylor, C. C. W., *Socrates: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press,

1998).

Vlastos, G., *Platonic Studies*, 2nd edn. (Princeton: Princeton University Press, 1981).

—— *Socrates, Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

White, N. I., *A Companion to Plato's Republic* (Indianapolis: Hackett, 1979).

Aristoteles (Bölüm 2)

Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

Anscombe, G. E. M., ve Geach, P. T., *Three Philosophers* (Oxford: Blackwell, 1961).

Bambrough, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965).

Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

——*Aristotle: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

——Schofield, M., ve Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle*, i: *Science*; ii: *Ethics and Politics*; iii: *Metaphysics*; iv: *Psychology and Aesthetics* (London: Duckworth, 1975).

Broadie, S., ve Rowe, C., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, trans., introd., and comm. (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Irwin, T. H., *Aristotle's First Principles* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, trans. R. Robinson, 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1948).

Kenny, A., *The Aristotelian Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

——*Aristotle on the Perfect Life* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Kraut, R., *Aristotle:Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Lear, J., *Aristotle and Logical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Lloyd, G. E. R., *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

——*Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum* (London: Duckworth, 1983).

——*Matter, Place and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel* (London: Duckworth, 1988).

Waterlow, S., *Passage and Possibility: A Study of Aristotle's Modal Concepts* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Helenistik Felsefe (Bölüm 2)

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., ve Schofield, M., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Annas, J. E. ve Barnes, J., *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Asmis, E., *Epicurus' Scientific Method* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).

Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., ve Schofield, M., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Burnyeat, M., *The Sceptical Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1983).

Furley, D. J., *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton: Princeton University Press, 1967).

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn. (Berkeley: University of California Press, 1986).

Rist, J. M., *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

——*Epicurus: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Sharples, R. W., *Stoics, Epicureans and Sceptics* (London: Routledge, 1994).

Roma ve Emperyal Felsefe

O'Donnell, J. J., *Augustine: Confessions*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Armstrong, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

Bailey, C., *Titi Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1947).

Barnes, J., ve Griffin, M., *Philosophia Togata*, vols. i and ii (Oxford: Clarendon Press, 1989, 1997).

Clark, G., ve Rajak, T., *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Dillon, J., *The Middle Platonists* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

Dodds, E. R., *Proclus: The Elements of Theology*, ed., trans., and comm., 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1992).

Griffin, M. T., *Seneca, a Philosopher in Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

Lloyd, A. C., *The Antomy of NeoPlatonism* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

O'Brien, D., *Plotinus on the Origin of Matter* (Naples: Bibliopolis, 1991).

O'Meara, D. J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Rist, J., *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967).

Sedley, D., *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Stump, E., ve Kretzmann, N., *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Mantık (Bölüm 3)

Kneale, W. C., ve Kneale, M., *The Development of Logic* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

Łukasiewicz, J., *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press, 1957).

Mates, B., *Stoic Logic*, 2nd edn. (Berkeley: University of California Press, 1961).

Nuchelmans, G., *Theories of the Proposition* (Amsterdam: North-Holland, 1973).

Patzig, *Aristotle's Theory of the Syllogism* (Dordrecht: Reidel, 1968).

Prior, A. N., *Time and Modality* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

Epistemoloji (Bölüm 4)

Bostock, D., *Plato's Theaetetus* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Hankinson, R. J., *The Sceptics* (London: Routledge, 1994).

McKirahan, R. D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Schofield, M., Burnyeat, M., ve Barnes, J., *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis: Hackett, 1976).

Fizik Felsefesi (Bölüm 5)

Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Hankinson, R. J., *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Hoenen, P., *Cosmologia* (Rome: PontiWcal Gregorian University, 1949).

Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame* (London: Duckworth, 1980).

——*Time, Creation and the Continuum* (London: Duckworth, 1983).

Waterlow, S., *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Metafizik (Chapter 6)

Barnes, J., ve Mignucci, M. (eds.), *Matter and Metaphysics* (Naples: Bibliopolis, 1988).

Fine, Gail, *On Ideas: Aristotle's Cricitism of Plato's Theory of Forms* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Graham, D. W., *Aristotle's Two Systems* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Malcolm, J., *Plato on the Self-Predication of Forms* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Scaltsas, T., *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

Zihin Felsefesi (Bölüm 7)

Annas, J. E., *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press, 1992).

Brunschwig, J., ve Nussbaum, M. (eds.), *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Hicks, R. D. (ed.), *Aristotle: De Anima*, with trans., introd., and comm. (Cambridge: Cambridge University Press, 1907).

Nussbaum, M. C. (ed.), *Aristotle: De Motu Animalium*, with trans., introd., and essays (Princeton: Princeton University Press, 1978).

—— ve Rorty, A. O. (eds.), *Essays on Aristotle's Philosophy of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Etik (Bölüm 8)

Annas, J., *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca: Cornell University Press, 1999).

Broadie, S., *Ethics with Aristotle* (New York: Oxford University Press, 1991).

Gosling, J. C. B., ve Taylor, C. C. W., *The Greeks on Pleasure* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Price, A., *Love and Friendship in Plato and Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

Schofield, M., ve Striker, G., *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

Din Felsefesi (Bölüm 9)

Festugiere, A. J., *Epicurus and his Gods* (Oxford: Blackwell, 1955).

Kenny, A., *The Five Ways* (London: Routledge, 1969).

Kretzmann, Norman, *The Metaphysics of Theism* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

"Bu eserin ciltlerinde hem bir felsefeci tarihçi hem de bir tarihçi felsefeci gibi hareket etmeye çalışacağım. Birden çok yazar tarafından kaleme alınan tarih çalışmaları bazen kronolojik, bazen tematik olarak oluşturulurlar. Ben her iki yaklaşımı bir araya getirmeye çalışarak her ciltte önce kronolojik bir araştırma, sonra kalıcı öneme sahip belli felsefi konulara yönelik tematik bir inceleme ortaya koyacağım.
Öncelikli ilgisi tarihsel olan okurlar kronolojik araştırmaya odaklanıp gerekli gördüklerinde daha detaylı bilgi için tematik bölümlere yönelecekler. Felsefi sorunlarla daha çok ilgilenen okurlar ise ciltlerdeki tematik bölümlere odaklanacak ve inceledikleri sorunları tarihsel bağlamlarına oturtabilmek için kronolojik bölümlere geri dönecekler."

'Olağanüstü derecede okunabilir bir kitap ... Çok az kişi felsefeyi Kenny gibi gerektiği şekilde okunacak bir şarkı yapabilecek kadar maharetlidir.'
Christopher Rowe, *Classical Review*

'Otorite ve sayfalar arası akıp giden bir okunurluğun başarılı bir birleşimi!'
Anthony Freeman, *Times Higher Education Supplement*

'Hem akademik hem de açık ... sadece felsefe geçmişi bulunanlar için değil, konuyla yeni tanışanlar için de güzel bir seçim.'
Library Journal USA

'Bu hoş ve anlaşılması kolay kitap. . . filozofların, felsefi sorgulamanın ana alanlarına katkıda bulunduğu en önemli fikir ve argümanları örnek olacak bir netlikle sunuyor ve analiz ediyor. . .'
Malcolm Schofield, *London Review of Books*



Sir Anthony Kenny, Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı ve British Academy Başkanı olarak görev yapmıştır. Aristoteles, Aquinas, Descartes ve Wittgenstein üzerinde popüler ve akademik eserlerin yanında zihin felsefesi, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine eserler de kaleme almıştır.



